



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 1994

---

**Hiob, Seneca, Boethius. Traditionen dialogischer Schicksalsbewältigung im  
'Ackermann aus Böhmen'**

Kiening, Christian

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-92371>

Book Section

Published Version

Originally published at:

Kiening, Christian (1994). Hiob, Seneca, Boethius. Traditionen dialogischer Schicksalsbewältigung im 'Ackermann aus Böhmen'. In: Heinzle, Joachim; Johnson, Peter; Vollmann-Profe, Gisela. Wolfram-Studien XIII. Berlin: Erich Schmidt Verlag, 207-236.

VERÖFFENTLICHUNGEN  
DER WOLFRAM VON ESCHENBACH-GESELLSCHAFT

Herausgegeben von  
JOACHIM HEINZLE · L. PETER JOHNSON · GISELA VOLLMANN-PROFE

WOLFRAM-STUDIEN

XIII

Literatur im Umkreis des  
Prager Hofs der Luxemburger

Schweinfurter Kolloquium 1992

Herausgegeben von

JOACHIM HEINZLE · L. PETER JOHNSON  
GISELA VOLLMANN-PROFE

---

ERICH SCHMIDT VERLAG

UNIVERSITÄT ZÜRICH  
DEUTSCHES SEMINAR

vortreten. Damit ist das Bildprogramm zu einem nicht zu überbietenden Eigentumsvermerk (gleichsam einem übermächtigen Vorläufer des Exlibris) geworden; und ohne ihn könnten wir Wenzels Bücher heute auch nicht mehr identifizieren. Zum anderen aber fügt diese Klammer die gesamte Buchsammlung zu einem Programm von Bildung und Herrschaft zusammen, das so außer Kaiser Friedrich II. kein deutscher Herrscher hat entwerfen lassen. Es ist das Programm (man sollte vielleicht eher sagen: der Traum) einer Synthese aus Feudalmacht, höfischer Literatur und Minne mit Gottes Wort und zeitgemäßer Welterforschung. Die deutschen Bibeltexte sind darin ein Baustein; und es ist sicher kein Zufall, daß die Illumination bei den historischen Büchern begonnen wurde, während für die im Sinne der kirchlichen Reformbewegungen besonders wichtigen erbaulichen Bücher – etwa die Psalmen – nicht einmal die ikonographischen Themen, wie sie sich sonst zumindest in Randbemerkungen für den Illustrator niederschlugen,<sup>133</sup> festgelegt wurden. Wenzel hat eine Bibelübersetzung abschreiben lassen, weil sie unklerikal und vielleicht sogar antiklerikal war, aber er hat – zumindest in der Ikonographie – ihr reformatorisches Programm nicht übernommen und vielleicht sogar seinetwegen die Lust an dem Bibelprojekt verloren – so daß sie ein Torso blieb.

Doch anders als bei den Staufern, als selbst noch bei Karl IV. (dessen von der Außenwelt abgeschirmte Andachtsräume in Burg Karlstein jedoch bereits in diese Richtung weisen) ist dieses Programm, wie Ferdinand Seibt es einmal formuliert hat, ein „Rückzug ins Esoterische, in Kleinkunst und höfische Exklusivität“<sup>134</sup>. Diese Exklusivität zeigt sich nirgends so sehr wie im Vergleich der Wenzelsbibel mit den Sakramentaren und Evangeliaren des Früh- und Hochmittelalters. Das Aachener Evangelium hatte seinen Platz in der Liturgie; für die Wenzelsbibel gibt es keinen rituellen Platz und außerhalb des engeren höfischen Bereichs auch keine repräsentative Funktion. Die Wenzelsbibel ist für einen intimen Kreis bestimmt, dem der König sie als gewollte Zimelie präsentieren kann. Daß er hierzu einen Text wählte, der doch die *apertio sacrae scripturae*, das *aufschliessen deiner schrift* *tor*, zum Ziel hatte, ist ebenso paradox wie Wenzels gesamte Haltung zu den großen Fragen seiner Zeit.

Tübingen

ARNO MENTZEL-REUTERS

<sup>133</sup> Die nach Abschluß der Miniaturen getilgt wurden.

<sup>134</sup> F. Seibt, Gab es einen böhmischen Frühhumanismus?, in: Studien zum Humanismus in den böhmischen Ländern [Anm. 29], hier S. 14.

## HIQB, SENECA, BOETHIUS TRADITIONEN DIALOGISCHER SCHICKSALS- BEWÄLTIGUNG IM ‚ACKERMANN AUS BÖHMEN‘

für Peter von Moos

Der ‚Ackermann aus Böhmen‘ wurzelt in der Tradition der Streitgespräche. So urteilte zuerst Anfang der zwanziger Jahre Paul Joachimsen, so urteilten dann – mit größerer Wirkung – Wolfgang Stammler und Konrad Burdach.<sup>1</sup> Kaum eine Feststellung erreichte in der insgesamt eher kontroversen ‚Ackermann‘-Forschung größeren Konsens als diese, auch wenn man die Bedeutung des juristischen Elements (*genus iudiciale*) innerhalb des Wortgefechts ungleich hoch veranschlagte.<sup>2</sup> In der Tat gibt es gute Gründe für eine Einordnung des Textes als Streitgespräch. Ich nenne nur drei: zunächst [1] formale und argumentative Übereinstimmungen mit einer breiten lateinischen und volkssprachlichen Tradition der *altercatio* zwischen menschlichen Figuren, personifizierten Objekten oder Abstracta,<sup>3</sup> sodann [2] konkrete Berührungen mit einem Text aus dieser Tradition, der sich als Teil eines Sammelbandes (Prag, Domkapitelbibl., Cod. O.LXX, f. 53r–55r) wohl im Besitz Johanns von

<sup>1</sup> P. Joachimsen, Vom Mittelalter zur Reformation, Historische Vierteljahrschrift 20 (1920/21), S. 426–470, hier 459 (‚Kampfgespräche‘); W. Stammler, Von der Mystik zum Barock 1400–1600, Stuttgart 1927, <sup>2</sup>1950, S. 29; K. Burdach, Der Dichter des Ackermann aus Böhmen und seine Zeit, Berlin 1926/32 (Vom Mittelalter zur Reformation III, 2), S. 440ff. (5. Exkurs: ‚Zur Vorgeschichte der Ackermannndichtung‘).

<sup>2</sup> Vgl. G. Hahn, Der Ackermann aus Böhmen des Johannes von Tepl, Darmstadt 1984 (Erträge der Forschung 215), S. 106f. Zuletzt K.-H. Schirmer, Zur Funktionalität der Streitgesprächsgattung im ‚Ackermann‘, in: FS H. Kolb, hrsg. v. K. Matzel u. H.-G. Roloff, Bern etc. 1989, S. 569–590.

<sup>3</sup> Zu deutschen und lateinischen Texten: H. Jantzen, Geschichte des deutschen Streitgedichts im Mittelalter (Germanistische Abhandlungen 13); H. Walther, Das Streitgedicht in der lateinischen Literatur des Mittelalters, München 1920 (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 5, 2), Nachdr. (mit Ergänzungen durch P. G. Schmidt) Hildesheim etc. 1984; H. Lenzen, Die Streitgedichte in lateinischer und deutscher Überlieferung, Diss. Bonn 1971; I. Kasten, Studien zur Thematik und Form des mittelalterlichen Streitgedichts, Diss. Hamburg 1973; Formen und Formgeschichte des Streits. Der Literaturstreit, hrsg. v. F. J. Worstbrock u. H. Koopmann, Tübingen 1986 (Akten des 7. Internat. Germanisten-Kongresses, Bd. 2).

Tepl befand: dem ‚Tractatus de crudelitate mortis‘,<sup>4</sup> und schließlich [3] die Anzitiierung einer Streitsituation im ‚Ackermann‘ selbst, in der Rede Gottes im 33. Kapitel.<sup>5</sup> Der Befund scheint eindeutig und nicht in Widerspruch zu stehen zu anderen Einflüssen – aus den Bereichen deutschen Meistersangs wie lateinischer Rhetorik oder generell gelehrten (auch aus Florilegien und Kompendien stammenden) Wissens.<sup>6</sup> Doch nimmt man die genannten drei Punkte genauer unter die Lupe, regen sich Zweifel.

[1] Im Vergleich des ‚Ackermann‘ mit den zunächst vor allem mittellateinischen Streitgedichten, in denen der Tod dem Leben, dem Menschen oder bestimmten Standesvertretern gegenübersteht, zeigt sich in erster Linie der Abstand und die Besonderheit von Johanns Prosadialog.<sup>7</sup> Motivparallelen sind zahlreich, sie gehören zu einem gemeinsamen Fundus der Todesdidaktik, doch die Grundhaltung des ‚Ackermann‘ – die Auflehnung des Menschen, die Erfahrung des Todes des Anderen und Nächsten, die Prozessualität des literarischen Ablaufs – ist kaum in den eher einfachen Verlaufsformen der Dispute wiederzufinden.

[2] Das gilt im spezielleren Fall auch für den ‚Tractatus‘, der, nüchtern betrachtet, kaum eine Hauptquelle oder ein ‚unmittelbares Vorbild‘<sup>8</sup> für den ‚Ackermann‘ abgeben kann. Selbst wenn man die Zweifel ausräumt, daß doch ein anderer als unser Johannes von Tepl der Besitzer der Prager Handschrift (der sie einem Ulrich für dreieinhalb Groschen auslieh) gewesen sein könn-

te,<sup>9</sup> selbst wenn man Zeigehände am Rand des ‚Tractatus‘ dem ‚Ackermann‘-Dichter selbst zuschreibt und an diesen und anderen Stellen direkte Anregungen wahrnimmt<sup>10</sup> – die Verbindung bleibt punktuell. Zumal wenn man die anderen Texte des Prager Bandes betrachtet. Moralphilosophisches (Ps.-Seneca) und Erbaulich-Mystisches (Bonaventura, ‚Itinerarium‘) steht hier neben Contemptus mundi- und Vado mori-Thematik, ein weites Feld also möglicher Impulse für den ‚Ackermann‘<sup>11</sup> – der ‚Tractatus‘, das Streitgespräch zwischen Mensch und Tod, bietet hier nicht viel mehr als einen formalen Rahmen, der mit anderem, komplexem Material verschiedener Texte und Gattungen zu füllen war.

[3] Schließlich das Urteil Gottes im Text selbst, in dem dieser den Streit zwischen Ackermann und Tod mit demjenigen zwischen den Jahreszeiten vergleicht. Es spiegelt ohne Zweifel die Bekanntschaft mit einem der breitesten Stränge aus der Tradition der Streitgedichte. Doch fast ausnahmslos lassen die lateinischen und volkssprachlichen Texte zwei Jahreszeiten gegeneinander antreten, während der göttliche Richter im ‚Ackermann‘ alle vier nennt.<sup>12</sup> Eine Kleinigkeit vielleicht, aber eine entscheidende. Denn so wird der Hinweis auf die Tradition, die der Text gibt, gerade zum Mittel, ihn von dieser abzuheben. Die Aussage im Schlußurteil zielt auf die Aufhebung des Gegensatzes, des Streites in eine höhere Einheit, in die Einheit der Schöpfung, in der Werden und Vergehen nur aus menschlicher, nicht aus göttlicher Sicht Gegensätze darstellen. Boethius hat das Motiv an zwei Stellen seiner ‚Consolatio‘ ganz ähnlich verwendet: jeweils wird hier der Ablauf der Jahreszeiten mit ihren Eigenheiten zum Paradigma für göttliche Ordnung – zwar nicht im Kontext einer Streitsituation, aber in einer gedanklichen Figur, der diejenige Johanns von Tepl nahekommt.

Damit stehen wir von neuem vor dem Problem der Quellen und Traditionen der ‚Ackermann‘-Dichtung. Je mehr man darüber in den letzten Jahrzehnten in Erfahrung brachte, desto mehr schien sich der Text aufzulösen in Splitter verschiedener literarischer Einflüßbereiche, verbunden aber zu einem Kompendium erstaunlicher Kohärenz. Die wissenschaftliche Differenzierung besaß ihr Recht nicht zuletzt als notwendige Gegenbewegung gegen die von Konrad Burdach und anderen allzu weitmaschig gespannten geistesgeschichtlichen Beziehungen. Doch bleibt das Unbehagen angesichts einer ‚atomisierenden‘ Parallelstellenmethode, die die Sinnzentren des Textes ver-

<sup>4</sup> Zu dem Band K. Doskočil, K pramenům ‚Ackermannů‘, Sborník historický 8 (1961), S. 67–101; W. Krogmann, Neue Funde der Ackermannforschung, DVjs 37 (1963), S. 254–265, wieder in: Der Ackermann aus Böhmen des Johannes von Tepl und seine Zeit, hrsg. v. E. Schwarz, Darmstadt 1968 (WdF 143), S. 526–543; S. Jaffe, Die Konzipierung der Ackermannichtung im Prager Metropolitankodex O.LXX, in: Virtus et Fortuna. Zur deutschen Literatur zwischen 1400 und 1720 (FS H.-G. Roloff), Bern etc. 1983, S. 46–63; V. Bok, Zwei Beiträge zu Johannes von Tepl, ZfdA 118 (1989), S. 180–189. Textkritische Ausgabe des ‚Tractatus‘ bei A. Blaschka, Zwei Beiträge zum Ackermannproblem, in: Deutsch-tschechische Beziehungen im Bereich der Sprache und Kultur, hrsg. v. B. Havránek u. R. Fischer, Berlin 1965 (Abh. der Sächs. Akad. der Wissenschaften, Leipzig, Phil.-hist. Kl. 57,2), S. 45–62, hier 52–57, verbessert bei Roth [Anm. 7], S. 146–162.

<sup>5</sup> W. Haug, Der Ackermann und der Tod, in: Das Gespräch, hrsg. v. K. Stierle u. R. Warning, München 1984 (Poetik und Hermeneutik 11), S. 281–286, spricht von einer ‚Reflexion des Typus‘ und ‚expliziter Anzitiierung‘ der Gattungstradition (hier S. 283, 285); ähnlich schon Roth [Anm. 7], S. 185f.

<sup>6</sup> Nachgewiesen überwiegend in Johannes von Saaz, Der Ackermann aus Böhmen, Band II: Kommentar, aus dem Nachlaß von G. Jungbluth hrsg. v. R. Zäck, Heidelberg 1983.

<sup>7</sup> Ausführlich J. S. Roth, The Ackermann aus Böhmen and the Medieval ‚Streitgespräch‘, Diss. Chicago 1981, der vor dem Hintergrund der Tradition die ‚uniqueness‘ des ‚Ackermann‘ aufzeigt.

<sup>8</sup> Krogmann [Anm. 4], S. 532; Blaschka [Anm. 4], S. 49; s. a. A. Winston, Using the ‚Tractatus‘ to Interpret the Ackermann, Daphnis 18 (1989), S. 369–390.

<sup>9</sup> Präzisierung bei Bok [Anm. 4], S. 184.

<sup>10</sup> Vgl. Krogmann [Anm. 4], S. 532.

<sup>11</sup> S. a. Jaffe [Anm. 4], S. 54ff. zu den ‚Meditationes‘.

<sup>12</sup> Nachweise u. a. bei Jantzen und Walther [beide Anm. 3] sowie Roth [Anm. 7], S. 163ff.; Jungbluth, Kommentar [Anm. 6], S. 225: „Bemerkenswert ist, daß JvS über die gängige Entgegensetzung von Sommer und Winter hinaus alle vier Jahreszeiten beteiligt.“

deckt durch die Dichte der philologischen Belege, die ein Werk nur an dem ihm äußerlich Gleichenden, innerlich aber Verschiedenen mißt.<sup>13</sup> So ist die Frage nach den Quellen zu ergänzen durch die nach den Anregungen, die sich weniger im Wortlaut als in literarisch-topographischer Nähe niederschlagen. An der kosmologisch-naturphilosophischen Dimension des Todes im ‚Ackermann‘ hat Christoph Huber Verbindungsmöglichkeiten im Bereich gedanklicher Strukturen aufgezeigt.<sup>14</sup> Desgleichen wäre zu fragen, ob dem ‚Ackermann‘ nicht auch ein Platz in der vielgesichtigen Tradition des philosophischen Dialogs zuzuweisen ist. Denn der Vergleich mit den Streitgedichten ist nicht zuletzt deshalb unbefriedigend, weil der ‚Ackermann‘, wie schon Stammler feststellte, „nicht mehr nur ein Katechismusspiel mit Frage und Antwort zwischen Lehrer und Schüler oder zwischen Beichtvater und Klosterfrau [bietet], sondern, wie bei einer gelehrten Disputation, mit streng in Kapitel aufgeteiltem, sich kunstvoll steigerndem und wieder abebbendem Wechsel [...] Rede und Widerrede der beiden Gegner“ aufeinanderfolgen.<sup>15</sup> Nicht der Begriff des Streitgesprächs selbst wird hier also zum Problem, wohl aber dessen ausschließliche Identifikation mit Typen des Rangstreites, mit überwiegend formalistischen, schulrhetorischen Argumentationsformen – die immer neu auflodernde Diskussion um den ‚Sieger‘ des ‚Ackermann‘-Dialogs gibt davon ein beredtes Zeugnis. Denkt man dagegen an andere Formen des Kampfgesprächs, an Typen der lebendigen oder zumindest sachlich anspruchsvollen *disputatio*, des dialektischen Gesprächs, in dem Problemexponierung und Wahrheitssuche im Mittelpunkt stehen, so fällt auch auf den ‚Ackermann‘ ein anderes Licht.<sup>16</sup> Er gewinnt, so scheint es, seine Bedeutung und Eigenart gerade, indem er einen eher schematischen Typus anreichert mit Elementen des eigentlichen Gesprächs, mit fast enzyklopädischer Vielfalt und Tiefe, mit der Suche nach der Genauigkeit des Wortes, mit Emotionalität und Prozessualität. Man kann einwenden, daß, gemessen an den platonischen oder augustinischen Dialogen, an den Dialogen eines Abaelard oder eines Eberhard von Ypern, der ‚Ackermann‘ kaum die direkte, situativ konkrete Begegnung, die rasch wechselnde Redeform, das gemeinsame Ringen um theologische, ethische, philosophische Probleme aufweise.<sup>17</sup> Man mag an das

<sup>13</sup> Das gilt insbesondere für Jungbluths Kommentar [Anm. 6].

<sup>14</sup> Ch. Huber, Die Aufnahme und Verarbeitung des Alanus ab Insulis in mittelhochdeutschen Dichtungen, München 1988 (MTU 89), S. 314–362.

<sup>15</sup> Stammler [Anm. 1], S. 29.

<sup>16</sup> Wenig ergiebig ist hierfür die ‚ideologiegeschichtliche Interpretation vom marxistisch-leninistischen Standpunkt‘ durch F. Sasse, Philosophische Grundpositionen in der Dichtung ‚Der Ackermann aus Böhmen‘, Wissenschaftliche Zeitschrift der PH Clara Zetkin Leipzig 3 (1977), S. 86–92.

<sup>17</sup> Zur Dialogtradition im Mittelalter verschiedene Beiträge von P. von Moos: Literatur- und bildungsgeschichtliche Aspekte der Dialogform im lateinischen Mittelalter. Der *Dialogus Rati* des Eberhard von Ypern zwischen theologischer *disputatio* und Scho-

‚Secretum‘ des zwei Generationen vor Johannes von Tepl wirkenden Petrarca erinnern und feststellen, daß der ‚Ackermann‘ noch weit von jener Freiheit der Gesprächsführung, von jener (kunstvoll erzeugten) personalen Unmittelbarkeit der Reden entfernt ist. Man kann, wie Walter Haug, die Annäherung des Textes an das ‚echte Gespräch‘ dadurch begrenzt sehen, daß es „sich letztlich doch nur um eine rhetorische Strategie [handle], die den Sieg des Todes und zugleich dessen Relativierung vorbereitet“, die im Schluß „völlig in die Tradition zurücklenkt“.<sup>18</sup> Die Vorbehalte haben ihre Berechtigung, sie kommen aber zugleich mehr oder weniger vom Grenzfall des ‚eigentlichen‘ oder ‚gelungenen‘ Gesprächs her, vom Grenzfall authentisch abgebildeter mündlicher Rede.<sup>19</sup> Damit droht man zu verkennen, daß einerseits dialektische Bewegung sich auch im scheinbaren Aneinandervorbeireden einstellen kann, daß andererseits auch paradigmatische Dialogliteratur durch die Schriftlichkeit deformiert ist. So stellt Jürgen Mittelstraß für den sokratischen und platonischen Dialog fest: „In seiner exemplarischen und das Allgemeine *konkretisierenden* Leistung steht er [...] zwischen dem faktischen Dialog, in dem die Philosophie nicht gesagt, sondern getan wird, und dem wissenschaftlichen Text, der durch sich allein keine philosophische Orientierung zu vermitteln vermag.“<sup>20</sup>

Es soll im folgenden versucht werden, den ‚Ackermann‘ unter dieser Perspektive zu lesen. Das heißt, ihn einerseits als Text zu begreifen, der, ausgehend vom Personalen, vom Einzelfall, auch die ‚philosophische Orientierung‘ sucht, der sich zur Positionsbestimmung des Menschen in der Welt und angesichts des Todes weitet, ja der aus der Erfahrung der Trauer ansatzweise das Problem der ‚Anthropodizee‘ in den Blick nimmt.<sup>21</sup> Und das heißt andererseits, eben das Spezifische seiner Gestalt zu berücksichtigen: die nicht systematische, sondern gesprächsweise Annäherung an die Probleme, das Spiel von Frage und Erwiderung, passend, unpassend oder auch verweigert, die radikale Subjektivität, die nach Argumentationsmöglichkeiten, nicht nach Verallgemeinerungen sucht. Es wurde hier nicht ohne Grund an den sokratischen Dialog erinnert, bietet er doch das Paradigma für das Problem der Wahrheitsfindung im Gespräch, für das Zusammengehören und Aufein-

laren-Komödie, in: Tradition und Wertung (FS F. Brunhölzl), Sigmaringen 1989, S. 165–209; Zwischen Schriftlichkeit und Mündlichkeit. Dialogische Interaktion im lateinischen Hochmittelalter, FMSt 25 (1991), S. 300–314 (Ergänzung 26, 1992).

<sup>18</sup> Haug [Anm. 5], S. 284.

<sup>19</sup> Verschiedene historische und systematische Positionen in dem Band von Stierle/Warner [Anm. 5]; s. a. P. von Moos, Dialogue et Monologue (i. Vorb.).

<sup>20</sup> J. Mittelstraß, Versuch über den Sokratischen Dialog, in: ders., Wissenschaft als Lebensform, Frankfurt 1982 (stw 376), S. 138–161, hier 156 (auch in Stierle/Warner [Anm. 5], S. 11–27, hier 24).

<sup>21</sup> Vgl. P. Kondylis, Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus, München 1986 (dtv 4450).

ander-angewiesen-Sein der Gesprächspartner, das auch für den ‚Ackermann‘ zu bedenken ist. Erst die konträren Positionen, ihre Aufdeckung, Annäherung, neuerliche Entfernung, läßt die Paradoxie menschlicher Existenz – als um den Tod wissender – zum Vorschein kommen und zugleich als unaufhebbar erscheinen. Noch einmal zeigt sich die Raffinesse des Jahreszeitenvergleichs im 33. Kapitel: unter der Vielzahl gängiger Streitsituationen wählt Johannes von Tepl als Parallele diejenige, in der sich vielleicht am stärksten die Untrennbarkeit der Streitenden manifestiert. Nach der Einheit des ‚Ackermann‘ zu fragen, zielt also nicht nur auf die kompositorische oder argumentatorische Gestaltung, vielmehr auf die dialektische Einheit der Positionen in einem individuellen historischen Bewußtsein.

Der traditionelle Typus, der sich somit für den ‚Ackermann‘ zum Vergleich anbietet, ist nicht das formalistische Streitgespräch, sondern der konsolatorische, ja ‚therapeutische‘ Dialog philosophischen Anspruchs, die um die Dialektik von Leid, Klage und Trost kreisende Auseinandersetzung – ein Texttyp, weit verbreitet im Mittelalter, transformiert in der *discordia concors* oder *concordia discors* christlicher Trauer, in dessen Nachfolge der ‚Ackermann‘, wie schon Peter von Moos andeutete, zumindest ‚ethosmäßig‘ steht.<sup>22</sup> Mehr noch repräsentieren die drei Texte oder Textgruppen, die ich im folgenden wieder mit dem ‚Ackermann‘ in Verbindung bringen will, sogar tatsächliche Quellen, Formen historischer Nähe, ohne wie im Falle der Burdachschen ‚Adamsmystik‘ nur ideengeschichtlich interessant zu sein. Hiob, Seneca, Boethius – drei Namen, von denen zwei im ‚Ackermann‘ selbst anzitiert sind, drei Namen, die für reichlich differente literarische Gestaltungen stehen und sich doch auf das gleiche Problem von Schicksalsbewältigung, von *consolatio* im Dialog beziehen lassen, die darüberhinaus im Thema der *miseria hominis* Berührungen aufweisen.<sup>23</sup> Drei Namen, die zudem verschiedene Einflußtypen gesamtheitlicher und punktueller Art veranschaulichen und verschiedene Verständnismöglichkeiten für den ‚Ackermann‘ eröffnen.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> P. von Moos, *Consolatio. Studien zur mittellateinischen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer*, 4 Bde., München 1971/72 (Münstersche Mittelalterschriften 3,1–4), C 1157 (bezogen v. a. auf die Rede Bernhards von Clairvaux anläßlich des Todes seines Bruders und den Dialog des Lorenz von Durham, ‚*Consolatio de morte amici*‘); zur *consolatio* in Zusammenhang mit Leidensethik im späteren Mittelalter: A. Auer, *Johannes von Dambach und die Trostbücher vom 11. bis zum 16. Jahrhundert*, Münster 1928 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 27, H. 1/2).

<sup>23</sup> Daß Boethius mit Seneca vertraut war, liegt auf der Hand; S. Lerer, *Boethius and Dialogue. Literary Method in the Consolation of Philosophy*, Princeton, New Jersey 1985, hat die Bedeutung von Senecas Tragödien für die ‚*Consolatio*‘ hervorgehoben (S. 237–253).

<sup>24</sup> Der Text wird im folgenden zitiert nach der Ausgabe von G. Jungbluth (Johannes von Saaz, *Der Ackermann aus Böhmen*, Heidelberg 1969), wo diese konjiziert oder

Zunächst Hiob. Sein Name wird nicht genannt, doch schon Friedrich Heinrich von der Hagen sah in dem biblischen Buch mit seiner ‚Rede und Gegenrede bis zur endlichen Entscheidung Gottes‘ die Grundform des ‚Ackermann‘-Dialoges vorgebildet.<sup>25</sup> Der Gedanke liegt nahe, weil es innerhalb philosophischer und theologischer Dialoge, auch innerhalb der Streitgespräche wenige gibt, in denen die aus dem Leid kommende Klage zu einer derartig heftigen Anklage wird, in denen der Ausdruck des Schmerzes und der Ungerechtigkeit in die Auseinandersetzung mit dem Weltlauf übergeht.<sup>26</sup> Der ‚Ackermann‘ setzt ein an dem Punkt, an dem im Buche Hiob der erste Teil der szenischen Rahmenhandlung vollzogen ist. Hiob, zunächst Objekt der göttlichen Demonstration gegenüber dem satanischen Versucher, geschlagen mit Verlusten und Krankheit, hat sich als standhaft erwiesen, tritt aber nun in einen Dialog ein mit drei Freunden, mit Eliphaz dem Themaniten, Bildad dem Schuchiten, Sophar dem Naemiten, die übereingekommen waren, „Leid ihm zu zeigen und zu trösten“ (*consolarentur*; 2,11).<sup>27</sup> Erst in der Erwiderung auf diese Versuche der *consolatio* wächst Hiobs Auflehnung, wächst der Widerstand, sein Geschick klaglos hinzunehmen. Die Freunde belehren schul-

in ungerechtfertigter Weise Handschrift H (München, BSB, Cgm 579) folgt, nach der ältesten ‚Ackermann‘-Handschrift A (Stuttgart, Württembergische Landesbibl., HB X 23); zur Neueinschätzung der Handschriftenverhältnisse s. K. Bertau, *Die Handschrift Stuttgart HB X 23 als Grundlage einer neuen ‚Ackermann‘-Ausgabe*, München 1991 (SB der Bayer. Akad. der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl., H. 4) und in Kürze eine ausführliche Arbeit von mir mit neuem Gesamtstemma.

<sup>25</sup> Der Ackermann aus Böhmen. Gespräch zwischen einem Witwer und dem Tode, erneuert durch F. H. von der Hagen, Frankfurt 1824, S. XI; s. dann auch Günther Müller, *Deutsche Dichtung von der Renaissance bis zum Ausgang des Barock*, Potsdam 1927, S. 55; Stammer [Anm. 1], S. 30. Ausführlich, aber wenig reflektiert C. A. Winston, *The Ackermann aus Böhmen and the Book of Job*, Diss. Univ. of Kansas 1979, Ann Arbor 1985.

<sup>26</sup> Es kann im folgenden natürlich keine Interpretation gegeben werden, die die komplexen und konträren Deutungen des biblischen Buches reflektiert; ich verweise dafür nur auf H.-P. Müller, *Das Hiobproblem. Seine Stellung und Entstehung im Alten Orient und im Alten Testament*, Darmstadt 1978 (Erträge der Forschung 84), sowie auf den ausführlichen Kommentar von G. Fohrer, *Das Buch Hiob*, Gütersloh 1963, <sup>2</sup>1989 (Kommentare zum Alten Testament 16). Überblick über die Struktur des Buches auch bei J. Lévêque, *Job* (Tl. 1), in: *Dictionnaire de Spiritualité* 8 (1974), Sp. 1201–1218. Wichtig für das Verständnis war mir auch G. Fohrer, *Studien zum Buche Hiob* (1956–1979), Berlin, New York <sup>2</sup>1983 (v. a. die Aufsätze S. 1–18: Der innere Aufbau des Buches Hiob [1959], S. 135–146: Dialog und Kommunikation im Buche Hiob [1979]).

<sup>27</sup> Deutsche Zitate (wo die Abweichungen zwischen hebräischem und lateinischem Text nicht zu groß sind) nach der Ausgabe von F. Stier: *Das Buch Ijob*. Hebräisch und deutsch, München 1954; lateinische Zitate nach der Vulgata.

meisterlich wie der Tod im ‚Ackermann‘, betonen die Unergründlichkeit des göttlichen Ratschlusses, betonen, daß kein Mensch rein, schuldlos vor Gott sei, halten sich an die Tradition der Weisheit, an vergeltungsdogmatische Lehrmeinungen.<sup>28</sup> Trost wird Hiob dadurch keiner, ja die Maßlosigkeit des Schmerzes erst jetzt voll bewußt. Hiob insitiert auf seinem Recht, auf seiner Schuldlosigkeit, fordert – wie der Ackermann – den angemessenen Rat, die Entgegnung, die das Aushalten im Leid begründen könnte.<sup>29</sup> Der Appell an sein Gottvertrauen gilt ihm nichts – hat er dieses nicht zur Genüge bewiesen, ohne Linderung zu erlangen?

Schon nach der ersten Gesprächsrunde werden die Reden der Teilnehmer schroffer, harsche Zurückweisung und Ironie bestimmen nun vor allem die Redeanfänge, die Belehrungen aus dem Mund der Freunde weichen mehr und mehr Rügen, Anklagen, schließlich Verurteilungen.<sup>30</sup> Hiob wiederum ist die göttliche Schöpfung zum Rätsel geworden, er hadert mit der Ungerechtigkeit, die er wahrzunehmen glaubt, während die Freunde an der klaren Scheidung von Guten und Bösen festhalten. Das zwingt sie, Schuld zu unterstellen, wo keine ist.<sup>31</sup> Aber Hiobs Hartnäckigkeit siegt – zunächst. Seine im strengen Rechtsduktus vorgebrachten Unschuldsbeteuerungen lassen die Freunde verstummen, „weil er gerecht in ihren Augen“ (32,1: *quod iustus sibi videretur*). Auch ein neu hinzutretender Gesprächspartner, Elihu, bringt keine Entscheidung, er wiederholt und ergänzt, exponiert schließlich vor allem die göttliche Allmacht, in deren Belieben es steht, das Geschick der Menschen zu lenken.

Verfolgt man bis zu diesem Punkt das Gegeneinander der Reden, so zeigt der ‚Ackermann‘ manche Parallelität. Sie betrifft schon die grundsätzliche Gestaltung des Dialoges, in der die einzelnen Teilnehmer eine mehr oder weniger lange Redezeit haben, ohne schnellen Wechsel wie im mündlichen Gespräch, auch ohne zu genaue Bezugnahme aufeinander; in der Begriffe aufgenommen werden, die Reden aber letztendlich aneinander vorbeigehen und gerade dadurch das Kontroverse der Standpunkte enthüllen. Sie betrifft auch die Verschiebung der Tonlagen zwischen Tröstung und Beschuldigung einerseits, zwischen der Bitte um Rat und der beharrlichen ‚Selbstgerechtigkeit‘ andererseits – Kennzeichen einer Form des Streitgesprächs, die Georg Fohrer als ‚unechten Dialog‘ auffaßte,<sup>32</sup> Kennzeichen der Unmöglichkeit der

Streitenden, im Diskurs selbst zur Einigung zu gelangen. Immer stärker erweist sich im Hiobbuch der Gegensatz von *dolor* und *ratio* als einer zwischen zwei grundsätzlichen Positionen, zwei Lebenshaltungen, mit Fohrer „zwischen Leben und Lehre, zwischen Gladiator und Zuschauer“. Beides – „die herzandringende Verzweiflung und def[n] titanische[n] Trotz Hiobs, das kühle Besserwissen und kategorische Urteilen der Freunde“<sup>33</sup> – finden wir im ‚Ackermann‘ wieder, ja die Rolle des Todes als abwiegenden Besänftigers stützt sich manches Mal auf ähnliche Argumente. Wenn Bildat mit Hilfe der Tradition seine Meinung absichert, entspricht dies dem Verhalten des Todes, der immer wieder das Althergebrachte seiner Macht betont;<sup>34</sup> wenn Eliphaz sich ironisch an Hiob wendet mit der Frage „Hast du im Rate Gottes gehört, die Weisheit an dich gerafft?“,<sup>35</sup> so trifft sich dies fast wörtlich mit der Ironie des Todes im 18. Kapitel des ‚Ackermann‘: *Wir waren dabei, do frau Weisheit dir ir [die A] weisheit mitteilte* (18,4f.) – *Do dich got berufet in seinen rat zu gespreche umb frauen Eve fal, allerest wurden wir deiner großen weisheit innen* (18,27f.). Beide, Hiob wie der Ackermann, bitten zwar um Rat, doch als dieser an ihrer Situation vorbeigeht, beharren sie nur umso energischer auf ihrem Recht und bekräftigen sie ihre Position durch einmal stärkere, einmal schwächere Anleihen bei Rechtssituationen und juristischer Terminologie.<sup>36</sup>

Ein Urteilsspruch als Lösung des Konflikts wird dadurch immerhin nahegelegt. Er ist delikat, denn beide Kläger, Hiob wie der Ackermann, kämpfen mit Gott gegen Gottgegebenes. So bringt auch in beiden Fällen erst die Erscheinung Gottes den Wechsel. Diese ist vorbereitet in den Hinweisen von Hiobs Freunden, vor allem aber auch in dessen eigenen Reden, die sich immer wieder direkt an Gott wenden, die nach dem einzig möglichen, dem absoluten Gesprächspartner suchen,<sup>37</sup> die schließlich in Hiobs großer Zusammenfassung seiner Lage – dem Rückblick auf früheres Glück, der Drastik gegenwärtigen Unglücks, dem folgenden Reinigungsseid – die Antwort Jahwes aus dem Sturmwind direkt herausfordern (29–31). Gleiches unternimmt der Ackermann, der den Tod vernichtet, in die Hölle gestoßen sehen will, der immer wieder Gott als Zeugen und Beistand anruft.<sup>38</sup> Damit klingt auch hier zumindest leise jene Paradoxie des alttestamentarischen Buches an, daß Gott

<sup>28</sup> Iob 4,17: *numquid homo Dei conparatione iustificabitur aut factore suo purior erit vir*; 15,14: *quid est homo ut immaculatus sit et ut iustus appareat natus de muliere*; 25,4.

<sup>29</sup> 6,24: *docete me et ego tacebo et si quid forte ignoravi instruite me*; 13,12: *memoria vestra conparabitur cineri et redigentur in lutum cervices vestrae*; 16,2: *audivi frequenter talia/ consolatores onerosi omnes vos estis*.

<sup>30</sup> Fohrer, Studien [Anm. 26], S. 139f.

<sup>31</sup> 22,5ff.: *et non propter malitiam tuam plurimam et infinitas iniquitates tuas/...*

<sup>32</sup> Fohrer, Studien [Anm. 26], S. 139f.

<sup>33</sup> ebd., S. 2.

<sup>34</sup> Iob 8,8: *interroga enim generationem pristinam et diligenter investiga patrum memoriam*.

<sup>35</sup> Etwas anders in der Vulgata – Iob 15,8: *numquid consilium Dei audisti et inferior te erit eius sapientia*.

<sup>36</sup> Winston [Anm. 25], v. a. S. 43–48; zur juristischen Interpretation des Hiobbuches Müller [Anm. 26], S. 94–98, 118–120 u. ö.

<sup>37</sup> Iob 5,8; 9,14; 9,33; 11,5; 13,3; 14,15; 23,3ff.

<sup>38</sup> 31,13: *so müßet ir gerichtet in die helle*; Berufungen auf Gott 1,1.12; 5,19; (7,16); 9,3f.; 11,1f. 23; 13,3f. 25–27; 15,15ff.; (17,32f.); 19,18f.; 27,23f.; 31,27f.

von Hiob als Rächer und Richter gefordert ist gegenüber dem abwesenden, fremden, in seinen Fügungen unergründlichen Gott, den Hiob als seinen Feind ansehen muß, also jene aus jüdisch-orientalischer Tradition kommende Paradoxie des ‚Appells von Gott an Gott selbst‘.<sup>39</sup> Sie ist mittelbar greifbar in der Verbannung und Anklage des neuen Gesprächspartners Tod, der zugleich die in der Leiderfahrung gesuchte Bewältigungsfigur verkörpert (hier mag der direkte Einfluß des ‚Tractatus‘ greifbar sein) und der ja doch Element des göttlichen Heilsplans, der göttlichen Ordnung sein soll. Und der in seinem Besitz- und Glücksanspruch eigenmächtige Ackermann wird im Schlußurteil ebenso zurechtgewiesen wie Hiob von Jahwe zurechtgewiesen wurde mit der Frage „Wo warst du, als die Erd ich gegründet“ (38,4: *ubi eras quando ponbam fundamenta terrae*), mit Fragen, die dem Menschen seine Grenzen aufzeigen und die göttliche Allmacht ausspielen (38,5–39,12). Andererseits werden auch die Freunde gerügt, weil ihre Worte nicht das Wesentliche trafen (42,7: „denn ihr sprachet über mich nichts Gründiges wie mein Knecht Hiob“ – *quoniam non estis locuti coram me rectum sicut servus meus Iob*), und wird der Tod, obschon ihm Gott den Zwang zur ‚Weisheit‘ (s. u.) zuerkennt, in seinem selbstherrlichen Machtanspruch korrigiert, auf das ursprüngliche Akzidenzprinzip wieder zurückgestutzt. Vergleichbar schließlich auch das Ende der Klage: Hiob bekennt seine Anmaßung und die Niederlage, erkennt die unerreichbare Größe Gottes und wählt das Verstummen,<sup>40</sup> der Ackermann findet zur Demut im preisenden Gebet, in der Bitte für das Seelenheil der geliebten Frau.

Man versteht vor dem Hintergrund des Hiobbuches besser, was den ‚Ackermann‘ von den konventionellen (Rang-)Streitgedichten abhebt. Anders als dort nimmt der Konflikt seinen Ausgangspunkt nicht von einer akademischen Frage, sondern vom „Problem der menschlichen Existenz im Leid“<sup>41</sup>, von der Bewältigung der Erfahrung von Verlust, Ungerechtigkeit und Trauer. Das Insistieren auf dem Persönlichen gegenüber dem Allgemeinen, die Auflehnung des einzelnen gegen das nicht einsehbare Schicksal, gegen die plötzliche Zerstörung glücklicher Lebenswirklichkeit profiliert sich in Auseinandersetzung mit einer Gegenposition, die zugleich die Norm vertritt. Die Auflehnung stellt das Normgefüge in Frage und zwingt in einer insistierenden und pointierten Argumentation die traditionelle Argumentation selbst zu Grenzüberschreitungen – die Abqualifizierung Hiobs als Bösen (von seiten der Freunde) korrespondiert hier mit der Abwertung von Mensch, Frau und Ehe (von seiten des Todes) im ‚Ackermann‘. Der Einzelfall wird damit zum

Paradigma. Die Auslotung dieser prekären Balance zwischen Individuum und Allgemeinheit, zwischen Selbstbestimmung und Verhaltensnorm, das Sich-Einlassen auf den Konflikt, auf dessen Intensivierung, nicht Minimierung, mit den Mitteln sprachlicher, rhythmischer, rhetorischer Gestaltung begründet die Kühnheit beider Texte – und begründet zugleich erst den Gedanken, Johannes von Tepl könnte tatsächlich wesentliche Anregungen aus dem Hiobbuch gezogen haben. Denn wenn die oben entwickelten Parallelen tatsächlich Gewicht haben, hieße dies, daß der ‚Ackermann‘-Autor das Hiobbuch gegen dessen zeitgenössisches Verständnis, ja gegen dessen Geschichte gelesen hätte – eine Geschichte fast undurchbrochener Verkürzung seitens der christlichen Theologie.<sup>42</sup> Was schon früh die Hinzufügung der Elihu-Figur versucht hatte – das Scheitern rationaler, traditioneller Argumentation abzumildern, die Unmittelbarkeit von Hiobs Verhältnis zu Gott abzuschwächen, die Kluft zwischen menschlicher und göttlicher Rede zu schließen<sup>43</sup> –, setzte sich fort in der Betonung von Geduld und Gerechtigkeit Hiobs (bereits Tb 2,12; Ez 14,14), die diesen, das gesamte Mittelalter und weite Teile der Neuzeit hindurch, zum Paradigma des im Leid Aushaltenden machte, zum Mann auf dem Dunghaufen, Präfiguration für Christi Passion und Triumph.<sup>44</sup> Auch der Bamberger Drucker Albrecht Pfister, der um 1462/63 den ‚Ackermann‘ herausbrachte, dachte an einer Stelle, an der das Wort *gedultig* fiel, wohl gegen die Vorlage sofort an *iob* (30,23), so daß bei ihm nun der Tod dem Ackermann vorhält, sich nicht wie Hiob in sein Leid zu fügen. Das lenkt den Blick darauf, daß auch die Eigenheit des ‚Ackermann‘ nicht sofort Resonanz fand, daß Schreiber, Drucker, Bearbeiter und Leser des 15. und 16. Jahrhunderts ihn von seiner komplexen Ausgangsform immer mehr entfernten und das modifizierten, was uns gerade als die ‚Modernität‘ des Textes erscheinen will (die sprachlich-konzentrierte Form, die Klage und An-

<sup>39</sup> G. Hölscher, Das Buch Hiob, Tübingen 1937, <sup>2</sup>1952 (Handbuch zum Alten Testament I,17), S. 39; Fohrer, Studien [Anm. 26], S. 8.

<sup>40</sup> Iob 39,34f.: *manum meam ponam super os meum/ unum locutus sum quod utinam non dixissem et alterum quibus ultra non addam.*

<sup>41</sup> Fohrer [Anm. 26], S. 1.

<sup>42</sup> Anders liegt die Situation im Judentum (s. Job, in: Encyclopedia Judaica 10 [1971], Sp. 111–129) oder im byzantinischen Raum, wo auch eine breitere handschriftliche Tradition der Darstellung von Hiobs Dialog existiert (P. Huber, Hiob – Dulder oder Rebell? Byzantinische Miniaturen zum Buch Hiob in Patmos, Rom, Venedig, Sinai, Jerusalem und Athos, Düsseldorf 1986).

<sup>43</sup> Hölscher [Anm. 39], S. 77ff.; G. Fohrer, Die Weisheit des Elihu (Hi 32–37) [1959/60], in: ders., Studien [Anm. 26], S. 94–113.

<sup>44</sup> U. Wielandt, Hiob in der alt- und mittelhochdeutschen Literatur, Diss. Freiburg 1970; K. H. Gluntsch, Die Gestalt Hiobs in der deutschen Literatur des Mittelalters, Diss. Karlsruhe 1972; G. Datz, Die Gestalt Hiobs in der kirchlichen Exegese und der ‚Arme Heinrich‘ Hartmanns von Aue, Göppingen 1973 (GAG 108); Ch. Kannengiesser, Job (chez les pères), in: Dictionnaire de Spiritualité 8 (1974), Sp. 1218–1225; LMA 5 (1991), Sp. 489f. Zur Ikonographie R. Budde, Job, in: LCI 2 (1970), Sp. 407–414; L. Besserman, The Legend of Job in the Middle Ages, New York, London 1979. Sören Kierkegaard wird noch im 19. Jahrhundert mit seiner Rehabilitation des revoltierenden Hiob (in der autobiographischen Novelle ‚Die Wiederholung‘) isoliert stehen (s. Müller [Anm. 26], S. 11f.).



klage nicht anlässlich des drohenden eigenen Todes, sondern des Todes des geliebten Andern und Nächsten).<sup>45</sup> Zwei historisch widerständige Werke stehen hier nebeneinander, und man wird offen lassen können, ob Johannes von Tepl das Hiobproblem aus eigenem Antrieb neu aufrollte oder aus einem neuen Verständnis des Traditionsgutes entwickelte.

\*

Eines der tragenden Momente des alttestamentlichen Dialoges war die Unzureichendheit des Trostes, die Starrheit in der Argumentation der Freunde, die Hiobs vehemente Artikulation des eigenen Leides erst herausforderte.<sup>46</sup> Betroffen ist damit das Phänomen der *consolatio* generell, das Problem, daß die helfenden Worte nicht selbst den Schmerz befördern, den sie heilen wollen, *ne illum ipsa solacia irritarent et accederent* (Ad Helv. I,2). So formuliert Seneca in der Trostschrift an die Mutter Helvia und begründet zugleich die ‚Verspätung‘ seiner Worte. Wir vollziehen damit den Sprung nicht nur in ein anderes kulturelles Milieu, sondern auch in eine andere Perspektive des philosophischen Dialogs. Auch hier, in den Schriften Senecas, geht es um die Bewältigung von Leid, das Thema und die Möglichkeiten des Trostes, doch nun, denkt man an das Vorangehende, durchgehend aus der Sicht der Freunde (Eliphaz, Bildad, Sophar) – die Position Hiobs ist nur schwach besetzt. Die diatribischen Trostschriften wenden sich zwar an konkrete Ansprechpartner, deren Argumente teilweise fingiert werden und als Anstöße für Differenzierungen und Widerlegungen dienen, doch sie zielen – als „Therapie unter Einsatz von Philosophemen“<sup>47</sup> – auch auf eine allgemeinere Leserschaft, die sich mit dem zu Tröstenden identifiziert. Dialogisch sind sie also nicht im textimmanenten Sinne, sondern in der Öffnung auf ein mögliches Gegenüber, im moralphilosophischen Vermittlungsanspruch. Das gilt nicht zuletzt für das ganz kasuistisch orientierte Werk, das im ‚Ackermann‘ an mehreren Stellen wörtlich benutzt wurde: ‚Ad Gallionem fratrem de remediis fortuitorum‘.<sup>48</sup>

<sup>45</sup> Vorläufiges dazu in meinem Aufsatz: Der verdrängte Tod. Überlegungen zur Rezeption des ‚Ackermann aus Böhmen‘, in: Begegnung mit dem ‚Fremden‘, hrsg. v. Eijiro Iwasaki u. Yoshinori Shichiji. Bd. 6, München 1991, (Akten des 8. Internat. Germanisten-Kongresses), S. 182–195; Genauerer ebenfalls in der Anm. 24 angekündigten Arbeit.

<sup>46</sup> Vgl. Hölscher [Anm. 39], S. 41. Das falsche Vorgehen der Freunde wurde auch schon in dem für das Mittelalter einflußreichsten Hiobkommentar Gregors des Großen festgehalten (Moralia in Iob III 12,20f.); s. von Moos [Anm. 22], C 156.

<sup>47</sup> G. Maurach, Seneca. Leben und Werk, Darmstadt 1991, S. 61–80, hier 80.

<sup>48</sup> Text in: O. Rossbach, De Senecae philosophi librorum recensione et emendatione, Breslau 1888 (Breslauer philologische Abhandlungen II,3), Nachdr. Hildesheim 1969, S. 99–109 (zitiert jeweils mit Seiten und Zeilenzahl).

Die unter diesem Titel bekannte Schrift dürfte zwar nur zu Teilen auf einen originalen Seneca-Text zurückgehen und erhielt erst an der Wende vom 6. zum 7. Jahrhundert die später weitverbreitete Form,<sup>49</sup> doch bietet sie insgesamt eine Sammlung von zumindest senecanahen Sätzen, die sich ohne weiteres mit Gedanken und Formulierungen von Originalschriften in Verbindung bringen lassen.<sup>50</sup> ‚De remediis‘ hatte im Hochmittelalter anscheinend weniger Einfluß als andere Seneca-Schriften, gelangte aber im 14. Jahrhundert zu neuer Beliebtheit.<sup>51</sup> Burdach nannte es das ‚Grundbuch der werdenen Renaissance‘<sup>52</sup> – im Blick vor allem auf Petrarca, der es zur Grundlage für sein eigenes umfangreiches, aber nicht weniger trocken-kasuistisches Opus ‚De remediis utriusque fortunae‘ nahm, wo die Gesprächspartner nun mit Ratio und Gaudium bzw. Dolor bezeichnet sind. Es ist ungewiß, ob Johannes von Tepl Petrarcas Werk, das Johann von Neumarkt sich 1361/62 brieflich von dem Italiener erbeten hatte, kannte, direkt zitiert hat er es nicht.<sup>53</sup> Wahrscheinlicher ist die zumindest auszugsweise Kenntnis anderer

<sup>49</sup> Datierung bei Rossbach, ebd., S. 112. Die älteste Handschrift stammt aus dem 7. Jahrhundert: Paris, BN, Cod. 10318.

<sup>50</sup> Vgl. schon H. Ilgen, Animadversiones ad L. Annaei Senecae philosophi scripta, Homburg v. d. H. 1889 (Programm der Realschule und des Progymnasiums), S. 1–18.

<sup>51</sup> Die Hinweise auf Hildebert von Lavardin, Vinzenz von Beauvais und Walter Burley bei Bernt/Burdach, Ausg. [Anm. 52], S. 219f., widersprechen dem nicht; s. auch K.-D. Nothdurft, Studien zum Einfluß Senecas auf die Philosophie und Theologie des zwölften Jahrhunderts, Leiden, Köln 1963 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 7), S. 31; s. ferner Rossbach [Anm. 48] und G. G. Mcersseman, Seneca maestro di spiritualità nei suoi opuscoli apocrifi dal XII al XV secolo, Italia medioevale e umanistica 16 (1973), S. 43–135; weitere Angaben bei N. Henkel, Art. Seneca d. J., in: Verfasserlexikon <sup>2</sup>VIII (1992), Sp. 1080–1099.

<sup>52</sup> Der Ackermann aus Böhmen, hrsg. v. A. Bernt u. K. Burdach, Berlin 1917 (Vom Mittelalter zur Reformation III,1), S. 302.

<sup>53</sup> Petrarcas Briefwechsel mit deutschen Zeitgenossen. Unter Mitwirkung K. Burdachs hrsg. v. P. Piur, Berlin 1933 (Vom Mittelalter zur Reformation 7), Nr. 29, hier S. 139, Z. 29–31: *Veniat, queso, tecum liber ille qui loquitur viriusque fortune remedium. Veniant et alia archæ tue grata pigmentaria, quibus melius nosti imbecilles animos sacre tue doctrine remedio confoueri*. Da die geplante Gesandtschaftsreise Petrarcas nicht zustandekam, muß offen bleiben, ob das erst 1366 abgeschlossene Werk Johann von Neumarkt erreichte (s. auch F. J. Worstbrock, Art. Petrarca, in: Verfasserlexikon <sup>2</sup>VII [1989], Sp. 471–490, hier 478f.); Burdach hielt es für „höchst wahrscheinlich“ (Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung, Erstes Heft, Halle 1893, S. 105). W. Rehm (Zur Gestaltung des Todesgedankens bei Petrarca und Johann von Saaz [1927], wieder in: Schwarz [Anm. 4], S. 31–59) stellt klar fest: „Petrarca ist nicht philologisch notwendig zur Exegese [des ‚Ackermann‘], sondern Seneca“ (S. 33), bezieht aber im weiteren durchgehend Petrarca und den ‚Ackermann‘ „als gewichtige Zeugen und erste Deuter eines neuen Lebensgefühls, auch in der Todesbetrachtung“ (S. 35) aufeinander. Joachimimsen [Anm. 1] hatte die Vergleichbarkeit der beiden abgewiesen, für ihn stand „der Ackermannsdichter selbständig neben Petrarca, ja [...] über ihm“ (S. 462). Zur

Seneca-Texte wie der ‚Epistulae morales ad Lucilium‘ oder der Trostschriften an Polybius und Marcia, die in Florilegien reichlich ausgebeutet wurden.<sup>54</sup>

Die Schriften Senecas oder späterer Redaktoren haben für den ‚Ackermann‘ größere Bedeutung als nur diejenige einer direkten Quelle, eines Steinbruchs von Motiven und Formulierungen,<sup>55</sup> als welcher auch etwa der ‚Tractatus‘, ‚De contemptu mundi‘ von Innozenz III. und die Übersetzung der pseudo-augustinischen ‚Soliloquien‘ durch Johann von Neumarkt diene. Sie umkreisen beständig das Phänomen des Todes und die rechte Ausrichtung menschlichen Lebens angesichts von Vergänglichkeit und Sterblichkeit.<sup>56</sup> Ihre Ausgangssituation und die Anlage der Sprecherpositionen treffen mit dem ‚Ackermann‘ zusammen. Die Schrift an Marcia will diese hinwegtrösten über den Tod ihres frühvollendeten Sohnes; das Schreiben an Polybius, einen der Sekretäre des Claudius, verfaßt in der korsischen Verbannung, bezieht sich auf den Tod von dessen jungem und vielversprechendem Bruder. ‚De remediis‘ bietet stereotyp-knappe Klagen von Verlust-, Todesfällen und Sterbeangst (*morieris, amicum perdidisti, uxorem bonam amisisti* u. ä.), die philosophisch-ethisch widerlegt werden. Es liegt auf der Hand, daß hier vor allem für die Rolle des Todes im ‚Ackermann‘ Material bereitstand (das dort, wo es wörtlich ist, überwiegend den Abschnitten zum Tod der Ehefrau aus ‚De remediis‘ entstammt).

Die Reden des Todes allerdings ziehen Seneca nicht nur gelegentlich als Autorität herbei, sondern sind nicht selten durchgehend auf der stoischen Philosophie gegründet.<sup>57</sup> Schon im 8. Kapitel ist die Notwendigkeit des Todes

Wirkung der Petrarca-Schrift im deutschen Raum s. J. Knappe, Die ältesten deutschen Übersetzungen von Petrarcas ‚Glücksbuch‘. Texte und Untersuchungen, Bamberg 1986 (Gratia 15); erste vollständige deutsche Übersetzung (Augsburg 1532): Franziscus Petrarca, Von der Artzney bayder Glück / des guten vnd widerwertigen, hrsg. u. kommentiert v. M. Lemmer, Leipzig, Hamburg 1984.

<sup>54</sup> Der weitverbreitete, im 14. Jahrhundert zusammengestellte ‚Manipulus florum‘ des Thomas de Hibernia (überliefert u. a. München, BSB, Clm 5345, 5404, 12310, 14367, 14543, 16463) nahm im Abschnitt *Mors* (Clm 5404, f. 183vb–188rb) etwa die Hälfte der Zitate aus Seneca-Schriften; auch manche der im folgenden zum Vergleich herangezogenen Stellen begegnen hier; genauere Nennung der im ‚Manipulus‘ benutzten Seneca-Werke bei Auer [Anm. 22], S. 79f.

<sup>55</sup> Belege überwiegend schon im Kommentar der Ausgabe von Bernt/Burdach [Anm. 52], S. 219f. u. ö.; danach bei W. Krogmann: Johannes von Tepl, der ackermann, Wiesbaden 1954, 1978, s. a. G. Hahn, Die Einheit des Ackermann aus Böhmen. Studien zur Komposition, München 1963 (MTU 5), S. 31f. u. ö.

<sup>56</sup> Immer noch wichtig E. Benz, Das Todesproblem in der stoischen Philosophie, Stuttgart 1929. In den meisten neueren Arbeiten zur Geschichte und Philosophie des Todes wird auch Seneca bzw. die Stoa behandelt; s. G. Scherer, Das Problem des Todes in der Philosophie, Darmstadt 1979 (Grundzüge 35), S. 104–108; E. Morin, L'Homme et la Mort, Paris 1976 (Points 77), S. 269–276; M. Rozelaar, Das Leben mit dem Tode in der Antike. Grundtypen abendländischer Todeseinstellung, in: Grenzerfahrung Tod, hrsg. v. A. Paus, Frankfurt 1980 (st 430), S. 83–127, bes. 93–97.

<sup>57</sup> Zitate aus den originalen Seneca-Texten nach der Ausgabe: L. Annaeus Seneca, Phi-

in der Wendung von dem *tot der tötlichen* eingefangen, dem *mors mortalium* Senecas, eine Wendung, später wiederholt, die geradezu zum Kernpunkt der Position des Todes wird.<sup>58</sup> Im 12. Kapitel erscheint vor dem gleichen Hintergrund die Tugendhaftigkeit als akzidentelles, durch Erziehung bewirkbares Gut – natürlich eine Entgegnung auf die Klage des Ackermanns um seine *uxor bona*.<sup>59</sup> Und ebenso entkräftet der Tod wenig später die Klage um die zu jung und zu früh Abberufene mit Senecas (*alle weissagen*) Wort *am besten zu sterben wann am besten liebet zu leben. Er ist nicht wol gestorben, der sterben hat begert* (14,10–12).<sup>60</sup> Er erwähnt die Bürden des Alters, dagegen das jenseitige Glück, das *die selige merterin* (14,17f.) jetzt genieße. Ein ‚Seneca christianus‘ deutet sich hier an – in eben jener charakteristischen Umformung antiker Weisheit, die nicht mehr auf die Verringerung der Todesfurcht (in der Dialektik von Präsenz und Nicht-Sein des Todes), sondern auf die Herausstellung des Transitus, auf die ‚Intermediatisierung‘ des Todes zielt.<sup>61</sup> Doch bleibt diese Perspektive insgesamt schwach akzentuiert. Schon am Ende des Kapitels tritt der Tod wieder als *lex naturalis* auf, verwoben mit dem Leben wie die Sonne mit dem Aspekt der Lichthaftigkeit oder das Wasser mit dem Aspekt der Nässe (14,25–28). Der Argumentation bleibt etwas Zwiespältiges, eigentümlich Gebrochenes, das sich aus der personalen Situation des Dialogs ergibt. Der Gegner des Ackermanns benutzt die Mittel einer Lebensphilosophie, die mit dem Tod vertraut machen und über diesen hinwegtrösten soll, und unterliegt doch zugleich der Notwendigkeit, in eigener Sache zu sprechen, sich zu definieren, nicht selbst aufzuheben. Der Kläger nimmt exakt auf diese Ambivalenz Bezug, wenn er im folgenden die Rede des Todes als zugleich *Süße und sauer, linde und hert, gütig und scharpf* beschreibt (15,2)

losophische Schriften. Lateinisch und deutsch, 5 Bde., Darmstadt 1969–89, 1. Bd.: Dialoge I–VI (u. a. ‚Ad marciam de consolatione‘), 2. Bd.: Dialoge VII–XII (u. a. ‚De brevitae vitae‘, ‚Ad Polybium de consolatione‘, ‚Ad Helviam matrem de consolatione‘), 3./4. Bd.: ‚Ad Lucilium epistolae morales‘. Eine Auswahl der auf den Tod bezogenen Briefe in dem Band: L. A. Seneca, Tod und Todesfurcht, Leipzig o. J. (Taschenausg. der Philosophischen Bibliothek 62).

<sup>58</sup> De rem. 106,11: *Stultus es qui fles mortem mortalium*; 8,15: *Es ist tumm, der die tötlichen beweinet*; Identifikation der Stelle bei Krogmann, Ausg. [Anm. 55], S. 187. Weitere ‚Ackermann‘-Stellen: 20,7; 22,3; 32,44.

<sup>59</sup> De rem. 107,24–108,2: *utrum inveneras bonam, an feceras? si inveneras, habere te posse ex hoc intellegas licet quod habuisti: si feceras, bene spera: res perit, salvus est artifex*; 12,11–15: *Hastu sie frum funden, so such vernunftiglichen: du findest noch vil frumer reiner frauen auf erden, der dir eine zu der ee werden mag. Hastu sie aber frum gemacht, so freue dich: du bist der lebendig meister, der noch ein biderweib geziehen und gemachen kan.*

<sup>60</sup> De rem. 101,13: *optimum est, antequam optes, mori*; 101,17: *optimum est mori, cum iuvat vivere.*

<sup>61</sup> Vgl. auch A. M. Haas, Todesbilder im Mittelalter. Fakten und Hinweise in der deutschen Literatur, Darmstadt 1989, S. 188, Anm. 48.

und nun in einer traditionellen rhetorischen Fragerreihe die explizite Wesensbestimmung fordert (15,10–12). Der Tod definiert sich daraufhin in dem zentralen 16. Kapitel als *nichts und doch etwas*, deshalb etwas, *wann wir sein des lebens ende, des wesens ende, des nichtwesens anfang, ein mittel zwischen in beiden* (16,14f.). Auch hier stehen Formulierungen Senecas im Hintergrund: *Mors [. . .] vero ipsum nihil est* (Ad Marc. XIX,5), *Mors est non esse* (Ep. VI 54,4), *Mors quid est? aut finis aut transitus* (Ep. VII 65,24).<sup>62</sup> Diese Wendungen werden hier allerdings im gewissermaßen ‚aristotelischen‘ Sinne gelesen, von der Lebensphilosophie in die Ontologie transponiert.<sup>63</sup> Und genau auf dieser Linie liegt es, wenn der Tod wenige Worte später sich als Vernichter aller lebendigen Kreatur (16,29), als Herr der Erde, der Luft und des Meeres aufspielt (16,34f.), wenn er also sein Agieren – mit Aristoteles – über den menschlichen Raum hinaus zum aktiven, dynamischen Prinzip der *corruptio* im ganzen sublunaren Bereich, zum Prinzip eigener ontologischer Mächtigkeit erweitert. Das trifft wohl zusammen mit der bildlichen Selbstbestimmung des alle Stände bezwingenden Mannes auf dem Ochsen,<sup>64</sup> kaum aber mit dem Aspekt, von dem der Tod seine universale Macht herleitet: dem Sündenfall-Mythos (16,30–33), der ja gerade nur die menschliche Sterblichkeit begründete. Das heißt, daß gerade an jener singulären Stelle, an der der Tod über das stoische Paradigma hinaus in christlicher Schuldtheologie verankert werden soll, die Begründung widersprüchlich bleibt und in signifikanter Weise überschritten wird – in Nuancen der Eigenmächtigkeit innerhalb scheinbar geläufiger Kontexte.

Auch in den folgenden Kapiteln stehen stoische Trostphilosophie und universale Machtdemonstration nebeneinander. Ironisch wird hier zunächst der Ackermann mit dem weisen (aber vergeblich agierenden) Seneca selbst identifiziert: *Do du Neronem unterweiserst, das er guttete und gedultig wesen solte, do horten wir gütlichen zu* (18,17–19)<sup>65</sup> – was natürlich gerade darauf zielt, dem Kläger Weisheit und Kompetenz abzusprechen.<sup>66</sup> Ähnlich in der nächsten Rede, in der der Ackermann nochmals an den Philosophen erinnert wird, der auch ohne Namensnennung geläufig ist: *Hastu nicht gekant den weissagen, der in dem bade sterben wolte, oder seine bücher gelesen, das nie-*

*mant sol klagen den tot der tötlichen?* (20,5–7).<sup>67</sup> Was hier zugleich als Modell angeboten wird, ist die Einheit von Philosophie und Leben – ein Angebot, das wohl in subtiler Weise ignoriert, daß der Ackermann sich nicht dem eigenen Sterbenmüssen verweigert, sondern dem Verlust der geliebten Frau.<sup>68</sup> Die folgende Reihe von Sentenzen hat dann vor allem die Funktion, die Naturgesetzlichkeit des Todes herauszustellen. Es handelt sich überwiegend um fast wörtliche Übersetzungen aus ‚De remediis‘: von Anfang an ist das Leben dem Tod anheimgegeben, ist es eine kurze Leihgabe, Wanderschaft, in einem Augenblick schon vorüber.<sup>69</sup> Wieder klingt der Gedanke des schrecklichen Alters an, mit Krankheit und Gebrechen, mit Verfall und Sorgen. Vergänglichkeit also als Grundzug menschlicher Existenz.

Es ist kein Zufall, daß sich hier – nachdem der Kläger um Wiedergutmachung oder wenigstens um Rat gebeten hatte (*underweiset mich, wie ich widerkome meines grozen herzenleides*; 19,14f.) – die Bezüge auf Seneca und die stoische Trostphilosophie häufen. Doch das Argument der notwendigen Verklammerung von Leben und Tod<sup>70</sup> bringt ebenso wenig Trost wie der hier mit der Autorität des Aristoteles verbundene, aber aus der stoischen Affektenlehre stammende Gedanke der Mäßigung und des Maßhaltens.<sup>71</sup> Dem hält

<sup>62</sup> Der alemannische-elsässische Zweig der ‚Ackermann‘-Überlieferung hat hier verdeutlicht und auf *Senecam den weissagen* verwiesen.

<sup>63</sup> Vgl. auch 10,17f.: *Du selber wirst uns nicht entweichen*; 30,24f.: *du und alle, die nu sint oder noch werden, müssen alle hinnach*.

<sup>64</sup> 20,8f.: *als balde ein mensche geboren wirt, so hat es den leikauf getrunken, das es sterben sol* (ähnlich 20,18f.) – De rem. 99,18: *hac condicione intravi ut exirem* – 100,4f.: *nascanti mihi protinus natura posuit hunc terminum* – Ad Pol. XI,3: *quisquis ad uitam editur ad mortem destinatur*; 20,11f.: *Was alle leut leiden müssen, das sol einer nicht widersprechen* – De rem. 100,9f.: *nec primus nec ultimus: omnes antecesserunt, omnes secuntur* – Ad Pol. I,4: *Maximum ergo solacium est cogitare id sibi accidisse quod omnes ante se passi sunt omnesque passuri*; 20,12f.: *Was ein mensche entlehent, das sol es widergeben* – De rem. 99,19: *gentium lex est quod acceperis reddere* – Ad Pol. X,2; 20,13f.: *Ellende bauen alle leut auf erden* – De rem. 100,1f.: *peregrinatio est vita: cum multum ambulaveris [diu], redeundum est* – Ad Pol. XI,2: *tota uita nihil aliud quam ad mortem iter est*. Auch Augustinus etwa hat manche der Ideen und Formulierungen übernommen, s. Haas [Anm. 61], S. 36f.

<sup>70</sup> 22,7f.: *das leben ist durch sterbens willen geschaffen; were leben nicht, wir weren nicht*.

<sup>71</sup> 22,13–16: *Aristoteles hat dich es vor gelert, das freude, leit, forchte und hoffnung die viere alle werlt bekümmern und nemlich die sich vor in nicht küssen [richten noch A] hüten . . .* Zur Stelle Burdach (Ausz. Bernt/Burdach [Anm. 52], S. 301f.). Weitere Stellen: 24,1f.: *Liebe nicht allzu lieb, leit nicht allzu leit sol umb gewin und verlust bei weisem manne wesen*; 28,2: *Bei loben und bei schenden sol fuge und maße sein* – (*sic rege animum tuum, ut et sapientibus te approbare possis*; Ad Pol. XVIII,6). Ausgebreitet ist der Gedanke in der ebenfalls teilweise auf Seneca zurückgehenden, weitverbreiteten Schrift ‚De quattuor virtutibus‘ (oder ‚Formula honestae vitae‘), die Johannes von Tepl wohl selbst in dem Prager Sammelband, f. 3r–8r, besaß [s. Anm. 4]. Text: Martinus Bracaraensis, *Formula vitae honestae*, ed. C. W. Barlow, New

<sup>62</sup> Zur Interpretation des Todes als *nihil*, als ‚rien‘ oder ‚presque rien‘ s. V. Jankélévitch, *La Mort*, Paris 1977, S. 256–285.

<sup>63</sup> Vgl. Burdach (Bernt/Burdach, Ausg. [Anm. 52], S. 233f.); zur Stelle A. Hrubý, *Der ‚Ackermann‘ und seine Vorlage*, München 1971 (MTU 35), S. 144f.; modifizierend Huber [Anm. 14], S. 317 u. ö.

<sup>64</sup> Vgl. N. F. Palmer, *Antiquitus depingebatur*. The Roman Pictures of Death and Misfortune in the *Ackermann aus Böhmen* and *Tkadleček*, and in the Writings of the English Classicizing Friars, DVjs 57 (1983), S. 171–239.

<sup>65</sup> Burdach (Bernt/Burdach, Ausg. [Anm. 52], S. 273).

<sup>66</sup> Vgl. Huber [Anm. 14], S. 361f.

der Kläger sein Lob weiblicher Art als Grundlage menschlichen Glückes entgegen, womit er seinerseits wiederum die stoische Abwertung alles äußerlichen, scheinhaften, vergänglichen Gutes von seiten des Todes herausfordert. Zugleich läßt Johannes von Tepl diesen nun den Bogen überspannen: während die Aussage, daß alle *die nu sint oder noch werden* vergehen werden (30,24f.), sich noch genau auf Seneca stützt,<sup>72</sup> ist die abschließende Behauptung des Todes, auch dann weiterhin auf Erden zu herrschen, Anmaßung eines figürlichen, in eigener Sache sprechenden Prinzips.<sup>73</sup> Das liefert dem Kläger die Möglichkeit, die bisher eher latenten Widersprüchlichkeiten der Selbstbestimmungen des Todes offenbar zu machen.

Der Ansatzpunkt ist: wenn kein Leben mehr, dann auch kein Tod – ein Gedanke philosophischer, nicht eschatologischer Art,<sup>74</sup> der genau in dem Augenblick mit der Naturgesetzlichkeit operiert, in dem diese von seiten des Todes überschritten scheint. Von dieser Grenze her wird nun zugleich die stoische Argumentationsgrundlage generell ins Auge gefaßt und das Problem von Nicht-Sein und doch Etwas-Sein nicht nur definitorisch, sondern im Dialogverlauf selbst vorgeführt. Der Kläger stellt an diesem Punkt wie Hiob nicht nur die Instanz des Trösters in Frage, sondern präsentiert diesem auch ein anderes philosophisches Modell. Er hält dem sich als Prinzip des Vergehens und der *corruptio* gerierenden Tod den Gedanken vom ewigen Wechsel in Werden und Vergehen aller Dinge entgegen und beruft sich in diesem Zusammenhang auf *Platon und ander weissagen* (31,22). Nun ist mittlerweile bekannt, daß die Stelle, an der Burdach „des Ackermanns höchste menschliche Instanz“ genannt sah, mit der Formulierung des Prinzips von *generatio* und *corruptio* deutlicher peripatetisch als platonisch geprägt ist.<sup>75</sup> Dennoch

Haven 1950; zur Wirkung Nothdurft [Anm. 51], S. 30f.; Sénèque des IIII vertus. La Formula honestae vitae de Martin de Braga (pseudo-Sénèque) traduite et glossée par Jean Courtecuisse (1403). Etude et édition critique par H. Haselbach, Frankfurt 1975 (Europäische Hochschulschriften XIII,30); J. Fohlen, Un apocryphe de Sénèque mal connu: le *De uerborum copia*, Mediaeval Studies 42 (1980), S. 139–211. Zum Gedanken s. auch Boethius, 'Consolatio' [Anm. 78], 1 m. 7, 25–28: *Gaudia pelle, Pelle timorem/ Spemque fugato/ Nec dolor adsit*, und zur Stelle J. Gruber, Kommentar zu Boethius De consolatione philosophiae, Berlin, New York 1978 (Texte und Kommentare 9), S. 161, mit weiteren Nachweisen.

<sup>72</sup> Ep. VIII 71,15: *Omne humanum genus, quodque est quodque erit, morte damnatum.*

<sup>73</sup> Ob der Tod 30,25f. nur feststellt, weiterhin *hie* zu bleiben (ALy), oder ob er behauptet, *hie herre* zu bleiben (BHä), ist von der Überlieferung her nicht ganz klar. Da die Wendung aber vom Kläger aufgegriffen wird (*ir herre Tot beleibet hie herre*; 31,5), ist zu erwägen, ob in diesem Fall nicht doch ein Ausfall in A vorliegt (anders Bertau [Anm. 24], S. 56).

<sup>74</sup> Ein gewisses Unbehagen daran, daß hier nicht direkt auf das Jüngste Gericht bezug genommen wird, mag sich in dem Zusatz von B nach 30,26 ausdrücken: *vntz vfgang der welt.*

<sup>75</sup> Burdach (Bernt/Burdach, Ausg. [Anm. 52], S. 385–389); modifizierend Hrubý [Anm. 63], S. 72–83.

mag es nicht nur auf mechanischer Übernahme einer falsch zugeordneten Stelle eines Florilegiums beruhen, daß Johannes hier den Namen Platons und nicht den des Aristoteles nennt: die Argumentation gibt sich solchermaßen weniger schulphilosophisch und ist zudem derjenigen des Todes deutlicher entgegengesetzt.<sup>76</sup> Sich an dieser wichtigen Stelle auf den antiken Philosophen, nicht auf eine dezidiert christliche Autorität zu berufen, heißt im Kontext auch: die beiden Gesprächspartner agieren auf grundsätzlich gleicher Ebene. Philosophie steht hier gewissermaßen gegen Philosophie, Senecas Lebenspragmatik und aristotelisch-stoische Affektenlehre gegen die im Namen Platons konzentrierte tiefere ontologische Begründung des Weltlaufs. Man muß hier nicht Freireligiosität oder Häresie wittern, auch wenn Johannes von Tepl ein zentrales Theorem der 1277 vom Pariser Bischof als ketzerisch inkriminierten (und 1325 nur teilweise wieder freigegebenen) Sätze aufgreift.<sup>77</sup> Der Gedankengang – der durchaus festhält an der absoluten Verfügungsgehalt Gottes, an den sich der Ackermann nunmehr definitiv wendet (31,27f.) – bleibt einer des Klägers, bleibt Reaktion auf die Negationen des Todes, gebunden an einen subjektiven und emotionalen Ausgangspunkt, vorgebracht in der Schlußrede, der traditionellermaßen das stärkste Argument vorbehalten ist.<sup>78</sup>

An diesem Punkt scheint die stoische Argumentation aus mehreren Gründen gescheitert: weil sie auf einen Trostbedürftigen trifft, der sich nicht leicht abspesen läßt, der immer wieder sein Recht einfordert, der zuviel vom Charakter Hiobs in sich trägt; weil sie aus dem Mund des Falschen vorgetragen wird, des ungeeigneten Trösters, der die Doppelaufgabe, *remedium* und *medium* (*mittel*) zu sein, nicht erfüllen kann; aber auch weil sie ein Weltbild transportiert, das in dem Maße, in dem es deutlicher wird, seine Einseitigkeit enthüllt. Doch 'Seneca' kommt noch ein weiteres Mal zu Wort.

Die letzten Ausführungen des Todes haben allerdings der ontologischen Beweisführung des Ackermannes aus dem 31. Kapitel nicht viel Neues entgegenzusetzen. Sie sollen bewußt an die schon definierte Position anknüpfen und diese ein letztes Mal verdeutlichen: *Wir haben gesprochen und sprechen noch – damit wollen wir ende machen –: die erde und alle ir behaltung ist auf*

<sup>76</sup> Vgl. Burdach (Bernt/Burdach, Ausg. [Anm. 52], S. 303).

<sup>77</sup> Nr. 4, 89f., 98f. u. a.; s. Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs von Paris eingeleitet, übers. u. erklärt v. K. Flasch, Mainz 1989 (excerpta classica 6).

<sup>78</sup> Zudem wäre daran zu denken, daß Johannes von Tepl mit dem Begriff von *ewic/ewigkeit* eher auf die Notion von *perpetuus* als auf die von *aeternus* zielen könnte; s. Boethius, Philosophiae consolatio, ed. L. Biehler, Turnhout 1957, 21984 (Corpus Christianorum, Series Latina 94) 5, 6, 14: *Itaque si digna rebus nomina uelimus imponere, Platonem sequentes deum quidem aeternum, mundum uero dicamus esse perpetuum.*

unstetigkeit gebauet (32,3–5). Doch ist immerhin auffällig, daß der Tod die vorherige Machtanmaßung stillschweigend zurücknimmt und sich wieder auf reinen Stoizismus verlegt. Zudem enthüllt die genaue Lektüre der langen Darlegung zur Unstetigkeit der Welt doch einen unterschweligen Bezug zur letzten Rede des Klägers. Denn es geht nicht mehr nur um grundsätzliche Vergänglichkeit, wie in den vorangehenden Reden zur Gebrechlichkeit des menschlichen Körpers, zur Hilflosigkeit der Künste, zur Last der Ehe. Was nun in den Blick rückt, ist der gegenwärtige Zustand der Welt: *In diser zeit ist sie wandelber worden, wann alle dinge haben sich verkert* (32,5f.). Die *verwandelung*, von der zuvor die Rede war, die der Ackermann als Prinzip der Erneuerung verstand, erscheint nun auf einen konkreten Zeitpunkt der ‚Weltgeschichte‘, auf die Gegenwart bezogen. Das Motiv der im Verfall begriffenen und verkehrten Welt, so bekannt es ist, bekommt hier im Kontext eigentümliches Profil. Die vom Kläger entwickelte eher zyklische Vorstellung eines universalen Prozesses des Werdens und Vergehens ist hier gewissermaßen eingefroren bei einem Bild gegenwärtiger Mißstände und Nichtigkeiten, der Kreislauf angehalten auf der Seite des Negativen. Auch wenn ein gehöriger Teil des Kapitels sich an den Klassiker der Vergänglichkeitsklage, an ‚De miseria hominis‘ Innozenz’ III. anlehnt,<sup>79</sup> ist der Grundgedanke ein durchaus stoischer: menschliche Aktivität in den verschiedensten Lebensbereichen ist nutzlos und hinfällig, bleibt äußerlich und vergänglich (vgl. Seneca, ‚De brevitate vitae‘ u. a.). Zugleich läßt Johannes hier den Tod neue Distanz finden, indem er dessen moralphilosophische Selbstbeurteilung akzentuiert: der Tod beschreibt sich selbst als ein Übel unter anderen, als eine, wenn auch größte Widerwärtigkeit des menschlichen Lebens und wendet sich kritisch gegen die Berechenbarkeit des Heils, die in der kirchlichen Praxis ja tatsächlich dominierte.<sup>80</sup> *Tut nu jemant icht gutes, das tut er uns besorgend* (32,12f.). Auch die einzige positive Lebensmaxime, die abschließend dem Ackermann geboten wird, ist weniger dezidiert christlich als moralphilosophisch geprägt: *kere von dem bösen und tue das gute, suche den fride und tue [such A] in stete; über alle irdische dinge hab lieb rein und lauter gewissen* (32,50–52). Damit sind die Grundfragen des Disputs nicht gelöst, ist aber punktuell anerkannt, daß menschliches Leben in sich sein eigenes Maß finden kann – auch innerhalb der universalen Vergänglichkeit und des allgemeinen Unheils.

Das Kapitel zeigt noch einmal, daß der Tod zwar in seiner stoischen Argumentation, in der Berufung auf Aristoteles und Seneca die Norm, den traditionellen Standpunkt repräsentieren sollte, doch ist dieser selbst keineswegs

<sup>79</sup> Nachweis bei Jungbluth, Kommentar [Anm. 6], S. 218f.

<sup>80</sup> Vgl. J. Chiffolleau, *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du moyen âge* (vers 1320 – vers 1480), Rom 1980 (Collection de l'Ecole Française de Rome 47).

eindeutig ‚mittelalterlich-konventionell‘. Die konsequente Bezugnahme auf die Todesparadigmatik von ‚De remediis‘ war, wie die Rezeptionsgeschichte Senecas offenbart, an und für sich nicht selbstverständlich, noch weniger ist sie es in Zusammenhang mit der Zurückdrängung der geläufigen biblisch-heilsgeschichtlichen Begründung des Todes als *stipendia peccati* („Der Sünde Sold“).<sup>81</sup> Daß die stoische Argumentation nicht durchschlägt, liegt einerseits an den grundsätzlichen Grenzen einer pragmatischen Lebensphilosophie, die auf die Fragen von Sein und Wesen, von Herkunft und Zukunft, von Mensch und Welt nur beschränkte Antworten geben kann,<sup>82</sup> andererseits daran, daß Johannes von Tepl im Dialog die Verbindung von stoischer Ethik und christlicher Leidenstheologie verweigert, daß er sich jenem Trostmodell verweigert, das der wohl wirkungsreichste Vertreter der Gattung im späten Mittelalter, die ‚Consolatio theologiae‘ des Johannes von Dambach (im Dialog zwischen dem einsamen Kranken und einem ganzen Heer personifizierter Gestalten) vorgeführt hatte.<sup>83</sup> Doch welches Trostmodell ist denkbar, das weiter als das stoische diesen zweiten Hiob besänftigen könnte?

\*

Zu den *ander weissagen*, die Johannes an der bekannten Stelle des 31. Kapitels nur erwähnt, nicht nennt, kann auch „derjenige antike Autor“ gehört haben, der nach Burdach „allen übrigen [außer Platon] voran“ dem ‚Ackermann‘-Autor als Vorbild diente: Boethius, der das Modell dialogischen Trostes in einflußreichster Weise entwickelt und sich seinerseits in der ‚Consolatio‘ in ähnlichem Kontext wie der Ackermann auf Platon berufen hatte (5, 6, 1–14).<sup>84</sup> Burdachs Meinung behält ihre Richtigkeit auch dann, wenn man nicht alle Vergleichspunkte übernimmt und entscheidende Differenzen des philosophischen Anspruchs wie der kulturellen Situation der beiden Texte bedenkt. Daß Johannes die ‚Consolatio‘ nicht nur aus einem Florilegium kannte,<sup>85</sup> mag schon daraus hervorgehen, daß die Anklänge kaum je wörtlich

<sup>81</sup> Vgl. De rem. 99,17: ‚*moreris*‘. *ista hominis natura est, non poena*.

<sup>82</sup> Damit sollen nicht die philosophischen Dimensionen, die Seneca in anderen Schriften weiter entfaltet, geleugnet werden; s. P. Grimal, *Seneca. Macht und Ohnmacht des Geistes*, Darmstadt 1978 (Impulse der Forschung 24).

<sup>83</sup> Auer [Anm. 22]; F. J. Worstbrock, *Johannes von Dambach*, Verfasserlexikon <sup>2</sup>IV (1983), Sp. 571–577.

<sup>84</sup> K. Burdach, *Platonische, freireligiöse und persönliche Züge im ‚Ackermann aus Böhmen‘*, Berlin 1933, S. 37–46, hier 37f.; s. a. (ohne Bezugnahme auf Burdach) F. P. Pickering, *Augustinus oder Boethius? Geschichtsschreibung und epische Dichtung im Mittelalter – und in der Neuzeit*. I. Einführender Teil, Berlin 1967 (PhStQu 39), S. 39–43. Hinweis auf die Stelle im Kommentar von Krogmanns Ausgabe [Anm. 55], S. 214f.; s. a. Huber [Anm. 14], S. 347.

<sup>85</sup> Die Frage nach direkter oder indirekter Kenntnis bei F. J. Worstbrock, *Boethius. Deutsche Rezeption*, in: Verfasserlexikon <sup>2</sup>I (1978), Sp. 919–927, hier 924.

sind, beredter noch ist die Stelle eines Briefzeugnisses – überliefert in jener Formelsammlung, die auch das berühmte Begleitschreiben enthält –, an der der ‚Ackermann‘-Autor in seiner Funktion als Saazer Schulrektor von der Boethius-Lektüre seiner Schüler spricht.<sup>86</sup> Geht man von der solchermaßen bezeugten Vertrautheit mit dem Text aus, wird deutlich, warum die Präsenz der ‚Consolatio‘ im ‚Ackermann‘ spürbar, aber schwer zu fixieren ist.<sup>87</sup>

Vor allem die sukzessive Entwicklung des Dialogs mit der Veränderung der Fragen und des Tones, die „Bewußtseinsverschiebung als Untergrund der Gesprächsführung“<sup>88</sup> verweisen hier auf Boethius. Auch scheint die Ausgestaltung der Todespersonifikation – als bildhafte Figur und adäquater oder überlegener Gesprächspartner des Menschen – kaum ohne den Hintergrund jener Tradition denkbar, die Boethius mit der Personifikation der Philosophie wirkungsmächtig begründet hatte.<sup>89</sup> Die mittellateinischen Streitgedichte sind in dieser Hinsicht erheblich weniger plastisch.<sup>90</sup> Der Tod erhält im Laufe des Dialogs jenen Charakter des Figürlichen und Personhaften, der die Begegnung mit dem unmöglichen und uneigentlichen Gesprächspartner zugleich zur Begegnung mit dem Kern menschlicher Existenz macht. Das heißt nicht, die Verschiedenheit der Gesprächspartner in der ‚Consolatio‘ und im ‚Ackermann‘ zu verkennen, die mitverantwortlich für das Fehlen direkter Zitate

<sup>86</sup> Freiburg, UB, Cod. 163, f. 88v: *alii legeretur in Bohecio consolacione*; s. L. L. Hammerich, Der Dichter des ‚Ackermann aus Böhmen‘ als lateinischer Schriftsteller. Vorläufige Mitteilung, in: *Fides quaerens intellectum* (FS H. Roos), Kopenhagen 1964, S. 43–59, hier 49.

<sup>87</sup> Das Problem, begründet in der Dichte und literarischen Formung der ‚Consolatio‘, begegnet nicht nur hier, sondern auch bei anderen Trost- und Erkenntnisdialogen, die dem boethianischen Modell in irgendeiner Weise nahestehen: so bei Albertanus von Brescia im ‚Liber de consolationis et consilii‘ (vgl. J. M. Powell, Albertanus of Brescia. The Pursuit of Happiness in the Early Thirteenth Century, Philadelphia 1992, hier S. 77f.) oder in Petrarca ‚Secretum‘, wo die Eingangsszene mit dem Erscheinen der Veritas deutlich auf Boethius Bezug nimmt, im folgenden Dialog aber zwischen Franciscus (Petrarca) und Augustinus vor allem Gedanken Ciceros und Senecas begegnen, die das Problem des Weltschmerzes (*acedia*), das Verhältnis von Virtus und Fortuna umkreisen; vgl. K. Heitmann, Fortuna und Virtus. Eine Studie zu Petrarca Lebensweisheit, Köln, Graz 1957; P. Grimal, La lettre à Sénèque de Pétrarque, Vita latina 56 (1974), S. 2–13.

<sup>88</sup> Huber [Anm. 14], S. 316. Grundlegend: E. Rhein, Die Dialogstruktur der ‚Consolatio Philosophiae‘ des Boethius, Diss. Frankfurt 1963; Lerer [Anm. 25].

<sup>89</sup> P. Courcelle, ‚Consolation de Philosophie‘ dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité de Boèce, Paris 1967; K.-A. Wirth, Von mittelalterlichen Bildern und Lehrfiguren im Dienste der Schule und des Unterrichts, in: Studien zum städtischen Bildungswesen des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit, hrsg. v. B. Moeller, H. Patze u. K. Stackmann, Göttingen 1983 (Abh. der Göttinger Akad. der Wiss., phil.-hist. Kl., 3. F. 137), S. 256–370, hier 332–343.

<sup>90</sup> Huber [Anm. 14], S. 356; s. a. meinen Beitrag: Personifikation. Begegnungen mit dem Fremdvertrauten in mittelalterlicher Literatur, in: Personenbeziehungen in der mittelalterlichen Literatur, hrsg. v. H. Brall u. a., Düsseldorf 1993 (mit weiterer Lit.).

sein könnte. Sitzt Philosophia doch nicht auf der Anklagebank wie der Tod im ‚Ackermann‘ und wird sie nicht infragegestellt, sondern kann die Überlegene bleiben, die den Dialog steuert und die Tröstung tatsächlich bewirkt. Der Tod ist dazu, wie die Diskussion der Seneca-Bezüge gezeigt hat, nur unzureichend geeignet.

Doch begegnet in der ‚Consolatio‘ ja noch eine andere Rolle: die der Fortuna, die der ‚Ackermann‘-Situation nahestand. Wenn der Tod dem Ackermann in einem klassischen Bild dessen eigenes wandelhaftes Glück vor Augen führt (*do du zu Paris auf dem gelückes rade saßest*; 18,24f.) und die Unbeständigkeit der Welt veranschaulicht, so benutzt er Wendungen traditioneller Art, die aber in ihren mittelalterlichen Ausprägungen von der ‚Consolatio‘ stark beeinflusst waren.<sup>91</sup> Der Tod agiert hier, in Einklang auch mit der Stoa, teilweise selbst in der Rolle der Fortuna<sup>92</sup> – weniger ausdrücklich zwar als Philosophia bei Boethius, die diese Rolle gewissermaßen offiziell, aus geschäftstaktischen Gründen eingenommen hatte,<sup>93</sup> doch ist die anfängliche Parallelität der Gesprächsführung frappierend. Fortuna fragt zunächst in gleicher Unschuldshaltung wie der Tod im ‚Ackermann‘ nach dem Grund der Anklagen, nach dem angeblich von ihr zu verantwortenden Unrecht – wie der Tod zunächst die ordnungsgemäße Präsentation fordert, so evoziert auch sie eine ordnungsgemäße Rechtssituation.<sup>94</sup> Wie der Tod stellt sie sich in den Rahmen der Naturordnung (Jahreskreislauf!), betont sie die Vergänglichkeit und Veränderlichkeit des Weltlaufs, den Charakter des Vorübergehenden und Vergänglichen, der allen dem Menschen verliehenen Gaben anhaftet,<sup>95</sup> zugleich das Glück, das Boethius, mit einer sittsamen Gattin und vortrefflichen Kindern beschenkt, trotz allem genoß.<sup>96</sup>

Der Gedanke wird im ‚Ackermann‘ direkt aufgenommen, wenn im 29. Kapitel der Kläger den Wert von Ehe und Familie hervorhebt und ausdrück-

<sup>91</sup> Zitiert bei H. Swinburne, Echoes of the ‚De consolacione philosophiae‘ in the ‚Ackermann aus Böhmen‘, MLR 52 (1957), S. 88–91.

<sup>92</sup> Pickering [Anm. 84], S. 41.

<sup>93</sup> Cons. 2, 2, 1: *Vellem autem pauca tecum Fortunae ipsius uerbis agitare.*

<sup>94</sup> 2, 2, 2f.: *Quid tu, homo, ream me cotidianis agis querelis? Quam tibi fecimus iniuriam? Quae tibi tua detraximus bona? Quous iudice de opum dignitatumque mecum possessione contende, et si cuiusquam mortalium proprium quid horum esse monstraueris ego iam tua fuisse quae repetis sponte concedam.*

<sup>95</sup> 2, 2, 8: *An ego solis meum ius exercere prohibeor? Licet caelo proferre lucidos dies eosdemque tenebrosis noctibus condere, licet anno terrae uultum nunc floribus frugibusque redimire nunc nimbis frigoribusque confundere [. . .] nos ad constantiam nostris moribus alienam inexplata hominum cupiditas alligabit?*

<sup>96</sup> Cons. 2, 4, 6–8: *Viuit uxor ingenio modesta, pudicitia pudore praecellens [. . .]. Quid dicam liberos consulares, quorum iam ut in id aetatis pueris uel paterni uel auiti specimen elucet ingenii? Cum igitur praecipua sit mortalibus uitae cura retinendae, o te, si tua bona cognoscas, felicem, cui suppetunt etiam nunc, quae uita nemo dubitat esse cariore.*

lich den römischen Philosophen erwähnt: *wann weibes und kinder habe ist nicht das minst teil der irdischen selden. Mit solicher warheit hat den tröstlichen Römer Boecium hingelegt Philosophia, die weise meisterin* (29,6-9). Der Verwendungszusammenhang hat sich allerdings geändert, kommen die Worte doch nun aus dem Munde des zu Tröstenden, sind sie dem entgegengerichtet, der Mensch, Frau und Ehe abqualifizierte. Was als Trost für den Verzweifelten Boethius seine Funktion erfüllte, wird nun zum Argument gegen die unzureichenden Trostgründe des Todes. Wieder begegnet hier das Problem der Rollen, die der Tod einzunehmen hat. Während Philosophia die Rolle der Fortuna ablegen kann, nachdem in deren Gewand die wichtigsten Probleme von Fatum und Kontingenz, von Zufall und Ungewißheit angesprochen sind, wird der Tod auch dort, wo er Rat spenden soll, die Elemente der Fortuna-Figur nicht los – auch deshalb weil sein Gegenüber zwar belehrungswilliger wird, aber im grundsätzlichen hartnäckig bleibt: wieder das ‚Hiobproblem‘. Da der Tod definitiv auf die Negativität festgelegt ist, kann der Ackermann Elemente des Trostes, die in der ‚Consolatio‘ die Philosophie vorgebracht hatte, als positives Prinzip gegen den Tod wenden. Dazu gehört die Hochschätzung des Menschen als *allerfreiest gotes werkstück* (25,20), als *imago dei*, als Herrscher über die Welt, die Hochschätzung der Sinnesorgane, mit denen der Mensch *in die gotheit und darüber gar klimmet* (25,37f.), die Hochschätzung der Vernunft und der (Willens-)Freiheit, die den Menschen noch über Engel und Geistwesen stellt – Pico della Mirandola wird in dieser Perspektive seine Rede ‚De dignitate hominis‘ beginnen<sup>97</sup>.

Der Gedanke der *dignitas hominis* hat allerdings im ‚Ackermann‘ einen anderen Stellenwert als bei Pico oder als zuvor bei Boethius:<sup>98</sup> er gewinnt seine Funktion im Dialogablauf, als Erwiderung auf die Anmaßung und Grenzüberschreitung des Todes, ist also – wie bei Petrarca<sup>99</sup> – demjenigen der *miseria hominis* gewissermaßen als Heilmittel entgegengesetzt. So wie auch in den folgenden Reden des Klägers die Übersteigerung des Frauenlobs mit der Größe des Verlustes korrespondiert<sup>100</sup> und sich die schon erwähnte Berufung auf den Kreislauf von Werden und Vergehen, auf die Ewigkeit der Welt, dem überzogenen Machtanspruch des Todes widersetzt. Das ändert nichts an der Wichtigkeit des Gedankens, erinnert nur daran, daß dieser mit seiner Negation noch stark verklammert bleibt.<sup>101</sup> Noch mehr richtet sich damit die Span-

<sup>97</sup> Giovanni Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*. Über die Würde des Menschen, übers. v. N. Baumgarten, hrsg. u. eingeleitet v. A. Buck, Hamburg 1990 (Philosophische Bibliothek 427) [mit lat. Text].

<sup>98</sup> Grundlegend immer noch Ch. Trinkaus, *In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, 2 vol., London 1970.

<sup>99</sup> Heitmann [Anm. 87], S. 208; Trinkaus [Anm. 98], S. 3–50 und 179–199.

<sup>100</sup> 29,23 (wenig nach der Boethius-Zitierung): *aller werlt aufhaltung, festung und me- rung liege im weiblichen Geschlecht*.

<sup>101</sup> Das wird in der Forschung zum Teil ignoriert, etwa bei A. Classen, *Der ‚Ackermann*

nung auf das Urteil des göttlichen Richters, denn in ihm scheinen sich alle Möglichkeiten der Akzeptanz oder Verwerfung der bisherigen Positionen zu konzentrieren.<sup>102</sup>

Johannes läßt Gott bekanntlich mit einer Parabel antworten: der Geschichte, wie die Jahreszeiten untereinander darüber in Streit gerieten, wer *in seiner wirkung der beste* (33,4) sei.<sup>103</sup> Dieser Streit um die jeweiligen Vorzüge ignoriere, so das Fazit des göttlichen Richters, daß jede der Jahreszeiten über eine nur angenommene, ihr nicht von sich heraus zustehende Macht (*gewelte herschaft* – Aa; *gewaltige herschaft* sonst) verfüge. Das Gleiche gilt – wie die Umsetzung der Parabel im zweiten Teil des Kapitels ausführt – für die Situation von Ackermann und Tod: beide vertreten einen Anspruch als angestammtes Recht, der doch nur beschränkt zuerkannte Gültigkeit habe.<sup>104</sup> So weit scheint die Parallelisierung klar. Doch bleibt einiges ungesagt. Mit der Geschichte der Jahreszeiten als *erquickter und hanthaber des jares* (33,1f.) kommt ja auch jener Gedanke des Schöpfungskreislaufs, der Wechselwirkung von Entstehung und Absterben, von Werden und Vergehen zur Sprache, der in der letzten Rede des Klägers formuliert wurde und der hier seine durchaus boethianische Form findet: in der ‚Consolatio‘ begegnet er zweimal im Kontext des Schöpfungspreises – zunächst aus der Sicht des Trostsuchenden, der, von den Launen der Fortuna gebeutelt, den Menschen aus diesem

aus Böhmen‘ – ein literarisches Zeugnis aus einer Schwellenzeit: Mittelalterliches Streitgespräch oder Dokument des deutschen Frühhumanismus, ZfdPh 110 (1991), S. 348–373; differenzierter im Hinblick auf den Zusammenhang von Humanismus und Empfindsamkeit S. P. Jaffe, *Prehumanistic Humanism in the Ackermann aus Böhmen*, *Storia della Storiographia* 9 (1986), S. 16–45. Genauere Auseinandersetzung mit den Positionen in meiner in Anm. 24 genannten Arbeit.

<sup>102</sup> Zu dem Kapitel u. a. J. M. Reitzer, *Das XXXIII. Kapitel des ‚Ackermann‘ mit besonderer Rücksicht auf Rhythmus und Zahlensymbolik*, Monatshefte 47 (1955), S. 98–104 (nicht in allem nachvollziehbar); zuletzt R. Natt, *Der ackermann aus Böhmen des Johannes von Tepl. Ein Beitrag zur Interpretation*, Göttingen 1978 (GAG 235), S. 168–178. – Die handschriftliche Überlieferung ist hier besonders problematisch; da aber an den meisten Stellen A und a gleichen Text bieten, ist es kaum möglich, H (und damit Jungbluths Ausgabe) zu folgen.

<sup>103</sup> Daß die Geschichte als abgeschlossene Einheit wirken sollte, wird an dem durchgängigen Präteritum deutlich; daß Gott hier aber so weit gehen sollte, von sich selbst in der dritten Person zu sprechen (von Jungbluth, Komm. [Anm. 6], S. 226 verteidigt), dürfte kaum authentisch sein (*sie hetten aber vergessen, das sie sich gewaltiger herschaft rünten, die in von got verlihen was*; 33,9f. – der letzte Nebensatz fehlt in A).

<sup>104</sup> Daß man hier die scheinbar jeden Zweifels enthobene Markierung des Vergleichs (*eben [dem γ] gleiche tut ir beide*; 33,10f. H) dennoch gegenüber der Lesart *ewiglich* (ABLa) als sekundär einzustufen hat, bleibt zu erwägen. Der Charakter eines Vergleichs wäre dadurch aber nicht gestört, nur der überzogene Anspruch, mit einzeln Seiendem und Endlichem wie mit Ewigem zu verfahren, wäre hier deutlicher akzentuiert.



Weltlauf herausfallen sieht, dann aus der Sicht der Trösterin Philosophie, die das Gleichmaß von Geburt und Tod preist.<sup>105</sup> Nun hebt Gott im ‚Ackermann‘ diesen Aspekt zunächst nicht ausdrücklich hervor; der Gedanke der notwendigen, kosmologischen Verklammerung von Leben und Tod, der Aufhebung des Gegensatzes in der Natur steht nur im Hintergrund der Rüge, daß die Streitenden im Laufe des Dialogs Positionen eingenommen hätten, die allein Gott selbst zustehen. Doch eindeutig ist die Kennzeichnung der jeweiligen Perspektiven der Gegner als unvollkommen und eingeschränkt gegenüber der universalen, Prinzipien setzenden Schöpfermacht. Dabei geht die Parallelisierung der verschiedenen Streitsituationen allerdings nicht ganz auf.<sup>106</sup> Was für die Jahreszeiten zutrifft, daß sie sich *gewelter/gewaltiger herrschaft* rühmten, gilt wohl in gewisser Weise auch für den Ackermann, der seinen Besitz- und Glücksanspruch als Recht sui generis verteidigte, mehr noch gilt es aber (wie schon an der terminologischen Parallele deutlich wird) für den Tod, der tatsächlich als *herre*, als eigenständig vernichtende Macht aufgetreten war. Die Wahl und Umsetzung des Jahreszeitenvergleichs liegt also, wie es scheint, im wesentlichen doch auf der Argumentationslinie des Ackermannes. Sie läßt zugleich unterschwellig dem Prinzip des Schöpfungskreislaufs, das der Kläger vertreten hatte, gegenüber dem *corruptio*-Prinzip des Todes ihr Recht: eine in gewissem Sinne boethianisch-neuplatonische Lösung, den antiken Weltkreislauf mit dem christlichen Schöpfergedanken zu verflechten.

Zurechtgerückt wird einerseits nicht die Klage, aber die überzogene Schadenersatzforderung des Ackermannes, andererseits nicht die generelle Selbstbestimmung, wohl aber die Machtanmaßung des Todes, die der Ackermann ja seinerseits angegriffen hatte. Aus der Rede Gottes scheint hier die menschliche Perspektive auf. Anerkannt wird Hiob in seiner Klage, und anerkannt wird der Tod, gezwungen, *die weyßheyt* [Aa, ansonsten *warheit*] *zu sagen* (33,17), in der Rolle Senecas, in seiner Betonung der Naturgesetzlichkeit

menschlichen Sterbens. Es geht damit nicht um ein mechanisches Urteilen und Entscheiden der Streitsituation, sondern um ein Begreifen. Der Kläger hat den unvermeidlichen Sieg des Todes anzunehmen, nicht als Faktum aber, sondern als therapeutische Einsicht in die göttlich-ontologische Ordnung, in der der Tod seinen Platz, aber auch seine Grenzen findet, als Einsicht in die Eigentümlichkeit des Menschen als Leib-Seele-Wesen.<sup>107</sup> Die stoische Begründung des Todes wird hier also nicht durch eine christlich-neutestamentarische revidiert. Johannes verleiht vielmehr in der Rede Gottes der notwendigen Verknüpfung von Leben und Tod Ausdruck, um letzteren aber zugleich mit dem Prinzip der Kreatürlichkeit zu identifizieren: [*seit ÷ Aa*] *ieder mensche dem tode das leben, den leib der erden, die sele uns pflichtig ist zu geben* (33,18–20). Das folgt – fast pelagianisch – unmittelbar jenem selbst nicht ganz problemlosen Gedanken der Genesis, der die Sterblichkeit des Menschen formulierte, aber nicht den im Mittelalter dominierenden Interpretationen von Paulus und Augustinus.<sup>108</sup> Dadurch erhält auch der Tod – weniger als Figur denn als Prinzip – seine tiefere Rechtfertigung in den Grenzen der Schöpfung. Und es zeigt sich damit, wie das dialektische Gegeneinander der beiden Gesprächspartner auf eine gedankliche Mitte hin ausgerichtet ist, die selbst aber ohne den Dialog undenkbar ist. Zugleich erhält das Schlußgebet damit erhöhte Bedeutung als Realisierung der komplex vollzogenen Gesprächseinheit.

Der Kläger, der Ackermann, überläßt sich hier ganz der Größe und Unermeßlichkeit Gottes. Auch dem Gebet liegt vorgefundenes Material zugrunde, das Johannes von Tepl umformt und integriert: Elemente der Übertragung der pseudo-augustinischen ‚Soliloquien‘<sup>109</sup> werden in solchem Maße neu verfügt, daß über den Preis der göttlichen Schöpfung hinaus auch die stufenweise Vermittlung zwischen Gott und Mensch – von den Theoremen der Allmacht und Universalität bis hin zum helfenden Eingreifen Gottes in menschliches Leben – zum Ausdruck kommt. Zentral ist dabei die Metaphorik des Lichthaften und Strömenden – eine weitere Reminiszenz vielleicht jener neuplatonisch beeinflussten Carmina der ‚Consolatio‘, die dem Schöpfer in seiner Beziehung zur Welt, zu den Elementen und den Witterun-

<sup>105</sup> Zur Parallele s. auch schon Burdach [Anm. 84], S. 41f.; Cons. 1 m. 5, 14–28: *Tu frondifluae frigore brumae / Stringis lucem breviora mora, / Tu, cum feruida venerit aestas / Agiles nocti diuidis horas. / Tua uis uarium temperat annum, / Ut, quas Boreae spiritus aufert / Reuehat miles Zephyrus frondes, / Quaeque Arcturus semina uidit / Sirius altis urat segetes: / Nihil antiqua lege solutum / Linqvit propriae stationis opus. / Omnia certo fine gubernans / Hominum solos respuit acutus / Merito rector cohibere modo. / Nam cur tantas lubrica uersat / Fortuna uices?* 4 m. 6, 25–29: *His de causis uere tepenti / Spirat florifer annus odores, / Aestas cererem feruida siccit, / Remeat pomis grauis autumnus, / Hiemem defluus inrigat imber.* Nachweise zu den Stellen bei Gruber [Anm. 71]; außerdem H. Scheible, Die Gedichte in der Consolatio Philosophiae des Boethius, Heidelberg 1972.

<sup>106</sup> Das heißt aber nicht, wie Natt [Anm. 102] behauptet, daß „streng genommen keine Vergleichsmomente und in gar keiner Hinsicht logische Verbindungen“ bei der Jahreszeitenparabel bestünden (S. 173).

<sup>107</sup> Auch hier ist dem durch Handschrift A am besten repräsentierten Zweiges zu folgen (s. auch Bertau [Anm. 24], S. 34); 33,18: *clager la herre tot syge* (gegenüber *klager habe ere der tod habe sige* und Varianten)

<sup>108</sup> Vgl. R. Marten, Der menschliche Tod. Eine philosophische Revision, Paderborn u. a. 1987, S. 30f.; G. Bonner, Augustine and modern research on Pelagianism, Villanova 1972. Daß Gott hier „abschließend in einem Satz [wiederhole], was der Tod selbst innerhalb des Streitgesprächs dem Kläger immer wieder entgegenhielt“ (Natt [Anm. 102], S. 177), trifft kaum zu – die Funktion Gottes in der Hierarchie hatte der Tod ja gerade immer wieder in den Hintergrund gedrängt.

<sup>109</sup> Ausführliche Angaben in Jungbluths Kommentar [Anm. 6], S. 228–241.



gen, der göttlichen Güte in ihrer Steuerung menschlichen Handelns huldigten.<sup>110</sup> Trost in der Ontologie, in der Gewißheit des Aufgehobenseins des Menschen im göttlichen Heilsplan – das prägt auch die hymnische Reihe bei Johannes von Tepl. Hinzutritt hier ein weiteres: im Schlußpassus, der eigentlichen *commendatio animae*, wendet sich Johannes an Christus als Vermittler, an den, der selbst also über das Leid triumphierte.<sup>111</sup> Noch einmal klingt hier auch in der Bitte, die Seele der Verstorbenen dort wohnen zu lassen, *von dannen sie kumen ist* (34,68), jener Gedanke der Rückkehr an, der das 31. Kapitel und auch das göttliche Urteil durchzog. Das muß keinen Glauben an die Präexistenz der Seele implizieren,<sup>112</sup> folgt eher in allgemeinerem Sinne dem von Boethius aufgegriffenen neuplatonischen Prinzip von Hervorgang (*prohodos/exitus*) und Rückgang (*epistrophé/reditus*).<sup>113</sup> Was zunächst als philosophisches Argument vorgebracht und in der Rede Gottes bestätigt wurde – der universale Prozeß von Werden und Vergehen – kehrt nun auf anderer Ebene wieder: zugleich heilsgeschichtlich und individuell akzentuiert, als Bitte und Hoffnung vorgebracht.

Johannes von Tepl schließt also mit dem Gebet, das auch Philosophia am Ende Boethius ans Herz gelegt hatte,<sup>114</sup> er schließt wie Hiob mit der Wendung an den absoluten, den im Übermaß des Leides, aber auch der Dialektik des Dialogs einzig adäquaten Gesprächspartner. Aber er lenkt damit nicht „völlig in die Tradition zurück“ (s. Anm. 18). Denn das Gebet hat eine wesenhafte Beziehung zu dem sich vollziehenden Prozeß der Einsicht und Erkenntnis,<sup>115</sup>

<sup>110</sup> Cons. 1 m. 5 und 4 m. 6, bes. aber 3 m. 9 (dazu W. Beierwaltes, *Trost im Begriff. Zu Boethius' Hymnus „O qui perpetua mundum ratione gubernans“*, in ders., *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt 1985, S. 319–336).

<sup>111</sup> Vgl. K. Stüber, *Commendatio animae. Sterben im Mittelalter*, Bern, Frankfurt 1976 (Geist und Werk der Zeiten 48), S. 119ff., 235 (Lit.).

<sup>112</sup> Burdach [Anm. 84], S. 42ff.

<sup>113</sup> Cons. 3 m. 2, 34–38: *Repetunt proprios quaeque recursus/ reduitque suo singula gaudent/ nec manet ulli traditus ordo/ nisi quod fini iunxerit ortum/ stabilemque sui fecerit orbem*; 4 m. 6, 47f.: *converso rursus amore/ refluant causae*; am stärksten ausgeprägt in 3 m. 9 [s. Anm. 110]. Die Unsterblichkeit der Seele klingt zwar bei Boethius verschiedentlich an, ist aber nicht so deutlich, daß die Divergenz zum christlichen Glauben evident würde; s. etwa 2, 4, 28: *mentes hominum nullo modo esse mortales*; oder in vereinfachter Form in dem Dialog des 14. Jahrhunderts, *Mors loquitur ad diuitem*, v. 12f.: *Si uero celis reddatur alumpna fidelis/ Luce creatoris micat ut sol omnibus oris* (nach dem schlechten Abdruck bei S. Kozáky, *Anfänge der Darstellungen des Vergänglichkeitsproblems*, Budapest 1936 [Bibliotheca humanitatis historica 1]), S. 225f.).

<sup>114</sup> Cons. 5, 6, 47: *Auersamini igitur uitia, colite uirtutes, ad rectas spes animum subleuate, humilis preces in excelsa porrigite*; s. auch den Schluß der Rede des Todes 32,50–52.

<sup>115</sup> Es genügt, an die originalen augustinischen ‚Soliloquien‘ zu erinnern, in denen das Gebet die notwendige Einstimmung des Dialogs mit der Vernunft darstellt.

es liegt in der Konsequenz des Dialoges wie des Urteils, und die Demut gegenüber Gott und der Schöpfung revidiert nicht die Gedanken, die in den vorhergehenden Kapiteln der Würde des Menschen galten – sie zeigt vielmehr den um 1400 noch kaum anders denkbaren Rahmen menschlicher Freiheitsbestimmung. Auch Gianozzo Manetti wird zunächst einen ‚Dialogus consolatorius‘ (1438) verfassen, in dem er anlässlich des frühen Todes seines Sohnes Antonio stoische und aristotelisch-ciceronische Argumentation gegeneinander stellt, bevor er 1452 den berühmt gewordenen Traktat *De dignitate et excellentia hominis* vorlegte.<sup>116</sup>

\*

Dieser Blick voraus kann abschließend noch einmal daran erinnern, den ‚Ackermann‘ nicht an der Systematik des philosophischen Traktats, sondern der Dialektik des konsolatorischen Dialogs zu messen. Auf dessen Tradition bezogen, enthüllt sich der Abstand zum traditionellen Typus des (Rang-)Streitgedichts wie die komplexe Einheit und Eigenheit des Textes. Die Auflehnung Hiobs trifft hier auf eine stoisch-schicksalsgläubige Entgegnung, fordert diese, selbst hartnäckig bleibend, zu Überschreitungen heraus und wird selbst zu einer universalen Positionsbestimmung geführt, die in ihrer dialektischen Integralität in manchem der Einheit von anthropologischer, kosmologischer und theologischer Perspektive in Boethius' ‚Consolatio‘ nahekommt.<sup>117</sup> Die endgültige Antwort auf Hiobs Klage und Herausforderung, die Erscheinung Gottes aus dem Sturmwind als Manifestation von Allmacht, als Ermöglichung direkter punktueller Begegnung, konnte einem an philosophisch-theologischen Figuren der Vermittlung geschulten Geist des späten Mittelalters ebensowenig genügen wie die nur lebenspragmatisch-ethische, nicht ontologische Argumentation von Senecas Trostschriften. Im boethianischen Modell kommen Klage, Trost und universale Begründung zusammen. Daß der ‚Ackermann‘-Dialog auch darin nicht aufgeht, liegt an der speziellen Situation der Konfrontation. Während Philosophia, so eng sie auch mit der Existenz des Philosophen Boethius verbunden war, doch eine Gedankenfigur, eine abstrakte Wesenheit verkörpert, ist der Tod der ungleiche Gegner schlechthin: zu sehr mit dem Leben verwoben, um einfach dessen Gegenpart

<sup>116</sup> A. de Petris, II, ‚Dialogus Consolatorius‘ di G. Manetti e le sue fonti, *Giornale storico della letteratura italiana* 154 (1977), S. 76–106; Ausgabe von dems., Roma 1983; s. auch Gianozzo Manetti, *Über die Würde und Erhabenheit des Menschen*. Übersetzt v. H. Leppin, hrsg. u. eingeleitet v. A. Buck, Hamburg 1990 (Philosophische Bibliothek 426), S. XVI.

<sup>117</sup> Ein ähnlicher Versuch, Seneca mit Boethius zu ‚überwinden‘ bei Lorenz von Durham, s. von Moos [Anm. 22], C 1095ff.

vorstellen, veräußern und objektiviert werden zu können; für den, der ihn erfährt anhand des Todes der geliebten Frau, zugleich vom Eigensten und Fremdesten humanen Daseins. So ist der Ackermann denn auch keiner, der nur des Trostes bedarf; er bedarf vielmehr der sukzessiven Einsicht, der Trauerarbeit, die die Verlustbewältigung ermöglicht,<sup>118</sup> und in dieser therapeutischen Abarbeitung wird er zum Sprecher derjenigen, die in den Trostdialogen meist die quantitativ und argumentativ schwächere Position haben. Er vertritt diese Position mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln: ein Hiob, eingesetzt in einen der Trostdialoge Senecas, der – mit Philosophia gegen Fortuna, mit Gott gegen dessen *hantgezeuge* – das Problem entwickelt, wie mit dem Tod, wie mit absoluter Trennung umzugehen. Hier stehen nicht Tod und Leben als zwei Figuren gegeneinander, hier vollzieht sich Therapie in der Spannung zweier – notwendig ungleicher – Pole. Diese lassen sich, existentiell gesehen, ebensowenig trennen wie Lebenswille und Todesbewußtsein generell. Der Dialog ist in seinem dialektischen, prozeßhaften Charakter Ausdruck der Polarität eines individuellen Bewußtseins, ist, sollte er auch imaginiert sein, Zeugnis der Sensibilität angesichts menschlicher Verlusterfahrung.<sup>119</sup>

München

CHRISTIAN KIENING

<sup>118</sup> Mit Gegenüberstellung moderner Beispiele: A. Schnyder, Die Trauerarbeit des Witwers. Vorläufiger Versuch, ein altbekanntes Werk neu zu sehen, JOWG 4 (1986/87), S. 25–39. Referierung älterer Positionen bei A. Nassehi [und] G. Weber, Tod, Modernität und Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Todesverdrängung, Opladen 1989, S. 36–40, 257–262; außerdem meinen Anm. 45 genannten Aufsatz. Für die Bewältigungsfunktion der Klage s. schon im 15. Jahrhundert S. Greban, *Epitaph de Charles VII*, v. 557–560: *Vostre clameur et deul cotidien, / Vos plains, vos pleurs me sembleront ung bien / Consolatif, de tout autre l'eslite, / Car dolent cueur en lermes se delite*; zit. nach C. Thiry, *La Plainte funèbre*, Brepols 1978 (Typol. des Sources du MA occidental 30), S. 34.

<sup>119</sup> Vgl. von Moos [Anm. 22], C 1098 zur ähnlichen Situation bei Lorenz von Durham.

## „TKADLEČEK“ UND „ACKERMANN“ IN PRAG

*Sache, die man verschmäh,  
ist oft mehr wert, als man versteht.*  
Chrestien de Troyes

Aus dem „Witiko“ Adalbert Stifters dürfte Ihnen die Stelle bekannt sein: „Dann ist Libuša gewesen [...] und sie hat den Ackersmann Přemysl geheirathet [...]“. Und die andere: „Vor der Kirche des heiligen Veit steht unter freiem Himmel der steinerne Stuhl des Herzogs. ... Der Herzog von Böhmen und Mähren legt schlechte Gewänder und die Bastschuhe des Ackersmannes Přemysl, die in der Kammer der Burg Vyšehrad aufbewahrt werden, an, damit er sich seines Ursprunges erinnere, und dann wird er mit schönen Gewändern bekleidet, und auf den steinernen Fürstenstuhl gesetzt, und dadurch wird er erst der Herzog“. <sup>1</sup> Karl IV. hatte diese Přemysl-Tradition erneuert in seinem Krönungs-Ordo. Und der deutschsprachige Ackermann ist nicht nur ein gelehrter Pflüger, sondern auch ein přemyslidisch-böhmischer *in Böhmen*, wie er sagt. <sup>2</sup> Er ignoriert oder überbrückt damit einen unheilvollen ethnischsprachlichen Gegensatz, wie das sein Dichter ja wohl auch biographisch getan hat. *Böhmen* heißt auf tschechisch *Čechy* und *český* heißt auf deutsch *böhmisch*, so noch im Sprachgebrauch des verehrungswürdigen Begründers der Sprach- und Literaturgeschichtsforschung jenes Landes, Josef Dobrovský (1753 – 1829), durch seine *Geschichte der Böhmisches Sprache und älteren Literatur* <sup>3</sup>, wovon mir die älteste der drei Auflagen von 1791, 1792 und 1818 einen tiefen Eindruck gemacht hat. Dort ist ein Nationalismus ohne Chau-

<sup>1</sup> Adalbert Stifter, Werke und Briefe, Histor.-krit. Gesamtausgabe, hrsg. v. A. Doppler u. W. Frühwald, Bd. 5.2, Mainz 1985, S. 28,18–20 und 29,33–30,9.

<sup>2</sup> Im Anfang der Rede 3, ebenso der Tod in Rede 4. Im Titel heißt der Kläger nur in der südwest-oberdeutschen Gruppe *der ackerman von Behain* zuerst 1468 in der Hs. D (Wolfenbüttel 75.10.), die in Augsburg geschrieben wurde, sodann in den übrigen Drucken und Handschriften dieser Gruppe von 1473/74 aus Basel (d, e, e<sup>1</sup>, e<sup>2</sup>) und Straßburg (c), 1475 oder 1485 aus Villingen (Hs. I), 1477 aus Straßburg (j), 1483/84 aus Ulm (g<sup>1</sup>) und aus Augsburg (g), 1490 aus Heidelberg (h), aus Leipzig (f) und St. Blasien (? Hs. K).

<sup>3</sup> J. Dobrovský, Geschichte der Böhmisches Sprache und älteren Literatur, ganz umgearbeitete Ausgabe, Prag 1818, in: J. Dobrovský, *Dějiny české řeči a literatury, v redakcích z roku [in den Ausgaben der Jahre] 1791, 1792 a 1818*, vydal [hrsg. v.] B. Jedlička, v Praze [Prag] 1936, in: *Spisy a projevy Josefa Dobrovského* [Schriften u. Äußerungen Josef Dobrovskýs], Svazek [Bd.] 7.